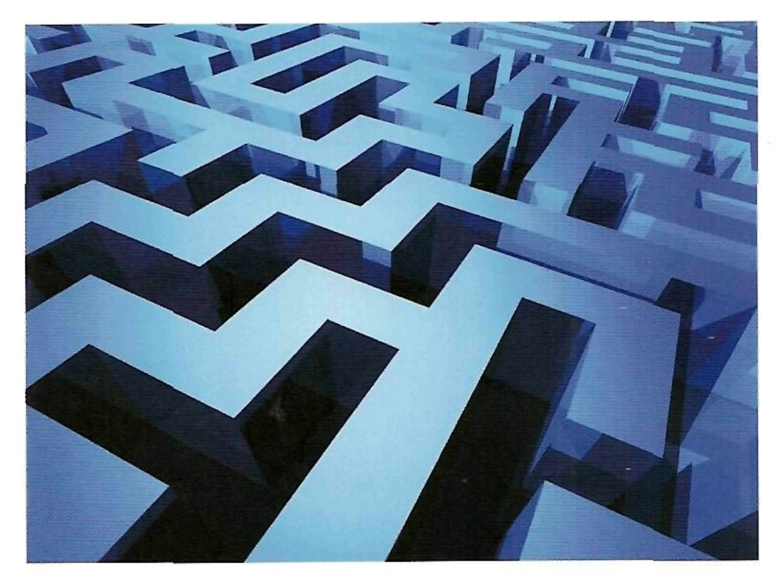


AKAL/ISTMO / BÁSICA DE BOLSILLO

CUESTIONES DE SOCIOLOGÍA

PIERRE BOURDIEU

AKAL / ISTMO BÁSICA DE BOLSILLO **169**

Maqueta de portada: Sergio Ramírez
Diseño interior y cubierta: RAG

Título original
Questions de Sociologie

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España

Tel.: 918 061 996
Fax: 918 044 028

www.akal.com

ISBN: 978-84-460-2987-8
Depósito legal: M-9.524-2011

Impreso en Fernández Ciudad, S. L.
Pinto (Madrid)

Pierre Bourdieu

Cuestiones de sociología

Traducción
Enrique Martín Criado



ÍNDICE

PRÓLOGO

No quisiera hacer preceder de un largo preámbulo escrito a los textos reproducidos aquí, todos ellos transcripciones de discursos orales destinados a no especialistas. No obstante, creo necesario decir al menos por qué me ha parecido útil, y legítimo, presentar así, de una forma más fácil aunque más imperfecta, argumentos que, para algunos, abordan temas que ya he tratado en otras partes de manera sin duda más rigurosa y más completa[1].

La sociología difiere de las otras ciencias al menos en un punto: se exige de ella una accesibilidad que no se le pide a la física, ni siquiera a la semiología o a la filosofía. Rechazar la oscuridad es quizá también una manera de poner de manifiesto que se desearía comprender, o estar seguro de comprender, cosas que se presiente que vale la pena comprender. En todo caso, no hay sin duda dominio en el que el «poder de los expertos» y el monopolio de la «competencia» sea más peligroso y más intolerable. Y la sociología no se merecería ni una hora de esfuerzo si tuviera que ser un saber de expertos reservado a expertos.

No debería tener necesidad de recordar que ninguna ciencia comporta apuestas[2] *[enjeux]* sociales de una manera tan

[1] Y a los que me he remitido en cada caso al final para que el lector pueda, si lo desea, profundizar más.

[2] Término central y repetido en la teoría de Bourdieu, la *enjeu* de un juego o una lucha es «lo que está en juego», aquello por lo que se juega o se lu-

evidente como la sociología. Es lo que provoca la especial dificultad de la producción y transmisión del discurso científico. La sociología afecta a intereses, a veces vitales. Y no se puede contar con los empresarios, los obispos o los periodistas para que elogien la cientificidad de trabajos que develan los fundamentos ocultos de su dominación o para que se esfuercen en divulgar sus resultados. Aquellos a quienes impresionan las patentes de cientificidad que los Poderes (temporales o espirituales) gustan de otorgar han de saber que, en la década de 1840, el industrial Grandin les expresaba su agradecimiento, en la tribuna de la Cámara, a «los verdaderos hombres de saber» que habían demostrado que emplear a niños era generalmente un acto de generosidad. Siempre tenemos nuestros Grandins y nuestros «verdaderos hombres de saber».

Y el sociólogo apenas puede contar, en su esfuerzo por difundir lo que ha averiguado, con todos aquellos cuyo oficio es producir, día tras día, semana tras semana, sobre todos los temas impuestos del momento, la «violencia», la «juventud», la «droga», el «renacimiento de lo religioso», etc., los discursos ni siquiera falsos que se convierten actualmente en temas de disertación impuestos a bachilleres. Sin embargo, tendría mucha necesidad de ayuda en esta tarea. Porque no existe una fuerza intrínseca de la idea verdadera y porque el discurso científico está él mismo sujeto a las relaciones de fuerza que devela. Porque la difusión de este discurso está sometida a las leyes de la difusión cultural que enuncia y porque los que poseen la competencia cultural que resulta necesaria para apropiárselo no son precisamente los que tienen más interés en hacerlo. En suma, en la lucha contra los discursos de los alta-voces, políticos, ensayistas, periodistas, el discurso científico lo tiene todo en contra: las dificultades y lentitudes de su elaboración, que le hacen llegar, casi siempre, tras la batalla; su inevitable complejidad, que desalienta a los espíritus simplistas y predispuestos o, simplemente, a los que no tienen el capital cultural necesario para su desciframiento; su impersonalidad abstracta, que desalienta la identificación y todas las formas de proyecciones gratificantes, y, sobre todo, su distancia respecto a los lugares comunes y las convicciones inmediatas. No se le puede conferir ninguna fuerza real si no es a condición de acumular sobre él la fuerza social que le permita imponerse. Lo que puede exigir que, en una aparente contradicción, se acepte jugar los juegos sociales cuya lógica se (d)enuncia. Poner en evidencia los mecanismos de la moda intelectual en alguna de las sedes privilegiadas de la moda intelectual, utilizar los instrumentos del marketing intelectual, pero para hacerles transmitir precisamente lo mismo que habitualmente ocultan, especialmente la función de estos instrumentos y de sus usuarios habituales, tratar de exponer la lógica de las relaciones entre el Partido Comunista y los intelectuales en uno de los órganos del Partido Comunista destinado a los intelectuales, etc., es, aceptando de antemano la sospecha del compromiso, tratar de volver contra el poder intelectual las armas del poder intelectual diciendo la cosa menos esperada, la más improbable, la más fuera de lugar en el lugar donde es dicha; es negarse a «predicar a convertidos», como hace el discurso común que sólo es tan bien entendido y tan escuchado porque únicamente le dice a su público lo que éste quiere escuchar.

---

cha; como no hay término exacto en castellano que corresponda al francés –y al uso y peso que Bourdieu le da– lo hemos traducido, en función del contexto, por «objeto en juego», «objetivo», «apuesta», «lo que está en juego» y similares (señalando entre corchetes el término francés) (N. del T.).

1. El arte de resistir a las palabras[3]

P. El discurso burgués sobre la cultura suele presentar el interés cultural como desinteresado. Usted muestra, por el contrario, que este interés, e incluso su aparente desinterés, proporcionan beneficios.

—Paradójicamente, a los intelectuales les interesa el *economicismo* ya que, al reducir todos los fenómenos sociales y en particular los fenómenos de intercambio a su dimensión económica, les permite situarse al margen del juego. Es por ello por lo que hay que poner de manifiesto la existencia de un capital cultural y el hecho de que este capital proporcione beneficios directos –en primer lugar en el mercado escolar, por supuesto, pero también fuera de él–, así como beneficios de distinción –curiosamente olvidados por los economistas marginalistas– que se derivan *automáticamente* de su rareza, es decir, del hecho de que se halle desigualmente distribuido.

P. Las prácticas culturales son por lo tanto siempre estrategias de distanciamiento de lo que es «común» y «fácil», son lo que usted denomina «estrategias de distinción».

—Pueden ser distintivas, distinguidas, incluso sin pretenderlo. La definición dominante de la «distinción» denomina

[3] Entrevista con Didier Eribon en torno a *La distinción*, *Libération*, 3-4 de noviembre de 1979, pp. 12-13.

«distinguidas» a aquellas conductas que se distinguen de lo común, de lo vulgar, sin intención de distinción. En estos asuntos las estrategias que más «compensan» son las que no se viven como estrategias. Las que consisten en que a uno le guste –o, incluso, en «descubrirlo» a cada instante, como por azar– lo que a uno le *debe* gustar. El beneficio de distinción es el beneficio que proporciona la *diferencia*, la distancia, que separa de lo común. Y este beneficio directo se duplica con un beneficio suplementario, a la vez subjetivo y objetivo, el beneficio del desinterés: el beneficio que se obtiene de verse –y ser visto– como alguien que no busca el beneficio, como alguien totalmente desinteresado.

P. Si toda práctica cultural consiste en distanciarse (usted dice incluso que el distanciamiento brechtiano es un distanciamiento del pueblo), la idea de un arte para todos, de un acceso al arte para todos, no tiene sentido. Es preciso denunciar esta ilusión de un «comunismo cultural».

—Yo mismo he participado de la ilusión del «comunismo cultural» (o lingüístico). Los intelectuales piensan espontáneamente la relación con la obra de arte como una participación mística en un bien común, sin escasez. Todo mi libro se dedica a poner de manifiesto que el acceso a la obra de arte requiere instrumentos que no se hallan universalmente distribuidos. Y, en consecuencia, que los que poseen estos instrumentos se aseguran beneficios de distinción, beneficios tanto mayores cuanto más escasos son estos instrumentos (como los que son necesarios para entender las obras de vanguardia).

P. Si todas las prácticas culturales, si todos los gustos te enclasan *[classent]* en un lugar determinado del espacio social, ¿habría que admitir que la contracultura es una actividad tan distintiva como las otras?

—Sería preciso ponerse de acuerdo sobre a qué se llama contracultura. Lo que por definición resulta difícil o imposible. Hay contraculturas: todo lo que permanece al margen, fuera del *establishment*, exterior a la cultura oficial. En un primer momento, es evidente que esta contracultura se define negativamente por todo aquello contra lo que ella se define. Pien-

so, por ejemplo, en el culto de todo lo que se halla fuera de la cultura «legítima», como el cómic. Pero esto no es todo: no se sale de la cultura mientras no se emprenda un análisis de la cultura y de los intereses culturales. Por ejemplo, sería fácil mostrar que el discurso ecologista, con su estilo de caravana, pedaleo libre, turismo ecológico, teatro con los pies descalzos, etc., se halla atestado de alusiones despectivas y distinguidas al «metro-curro-camita»[4] y a las vacaciones «borreguiles» de los «pequeñoburgueses ordinarios». (Hay que poner siempre comillas. Es muy importante: no para marcar la distancia prudente del periodismo oficial, sino para señalar la distancia entre el lenguaje del análisis y el lenguaje corriente, en el que todas estas palabras son instrumentos de lucha, armas y objetivos *[enjeux]* de las luchas de distinción.)

P. ¿Y las marginalidades, los movimientos de contestación? ¿No trastrocarían los valores establecidos?

—Por supuesto, siempre comienzo apuntando en el sentido opuesto al habitual y poniendo de manifiesto que estas personas que pretenden estar al margen, fuera del espacio social, están también situadas en el mundo social, como todo el mundo. Lo que denomino su sueño de vuelo social expresa perfectamente una posición en falso en el mundo social: la que caracteriza a los «nuevos autodidactos», aquellos que han asistido al sistema escolar hasta una edad lo suficientemente avanzada como para adquirir una relación «cultivada» con la cultura, pero sin obtener los títulos escolares correspondientes o sin obtener todos los títulos escolares que su posición social de origen les prometía.

Dicho esto, todos los movimientos de contestación del orden simbólico son importantes por el hecho de cuestionar lo que parece evidente, lo que está fuera de discusión, indiscutido. Desbaratan las evidencias. Fue lo que ocurrió en mayo del sesenta y ocho. Es lo que ocurre con el movimiento feminista, que no se puede simplemente ignorar diciendo que es cosa

[4] En el original, «*métro-boulot-dodo*»: expresión popularizada en mayo del sesenta y ocho, con la que se alude de forma irónica y despectiva a la vida corriente, sin sobresaltos, del hombre urbano «medio» (N. del T.).

de «burguesas». Si estas formas de contestación les molestan tanto a los movimientos políticos o sindicales es quizá porque van en contra de las disposiciones profundas y los intereses específicos de los hombres de aparato. Pero es sobre todo porque habiendo tenido la experiencia de que la *politización*, la movilización política de las clases dominadas, debe conquistarse, casi siempre, contra lo *doméstico*, lo privado, lo psicológico, etc., les cuesta comprender estrategias dirigidas a *politizar lo doméstico*, el consumo, el trabajo femenino, etc. Pero todo esto exigiría un análisis muy largo... En todo caso, al dejar fuera de la reflexión política ámbitos enteros de la práctica social, el arte, la vida doméstica, etc., etc., uno se expone a formidables retornos de lo reprimido.

P. Pero, entonces, ¿en qué podría consistir una verdadera contracultura?

—No sé si puedo contestar a esta pregunta. De lo que estoy seguro es de que la posesión de las armas necesarias para defenderse contra la dominación cultural, contra la dominación que se ejerce mediante y en nombre de la cultura, debería formar parte de la cultura. Se trataría de una cultura capaz de poner a distancia la cultura, de analizarla y no de invertirla, o, para ser más precisos, de imponer una forma invertida de la cultura. Es en este sentido que mi libro es un libro de cultura y de contracultura. En un sentido más general, pienso que una verdadera contracultura debería dar armas contra las formas suaves de dominación, contra las formas más avanzadas de movilización, contra la violencia suave de los nuevos ideólogos profesionales –que a menudo se sustentan en una especie de racionalización cuasi-científica de la ideología dominante–, contra los usos políticos de la ciencia, de la autoridad de la ciencia, ciencia física o ciencia económica, por no hablar de la biología o de la sociobiología de los racismos más avanzados, es decir, más eufemizados. En suma, se trata de asegurar la diseminación de las armas de defensa contra la dominación simbólica. Sería preciso también, siguiendo la lógica de lo que acabo de decir, introducir en la cultura necesariamente política un montón de cosas que la definición actual de la cultura y de la cultura política excluye... Y no pierdo la

esperanza de que un grupo pueda emprender algún día tal trabajo de reconstrucción.

P. ¿No habría que insistir en el hecho de que usted no pretende producirles a los intelectuales una «culpabilidad», una «mala conciencia»?

—Personalmente, me horrorizan todos los que pretenden producir «culpabilidad» o «mala conciencia». Pienso que se ha jugado demasiado, en particular con los intelectuales, al juego sacerdotal de la culpabilización. Tanto más cuanto que es muy fácil desembarazarse de esta culpabilidad mediante un acto de contrición o una confesión pública. Yo simplemente quiero contribuir a producir instrumentos de análisis que no dejen fuera a los intelectuales: pienso que la sociología de los intelectuales es un requisito previo de toda ciencia del mundo social –que es realizada necesariamente por intelectuales–. Aquellos intelectuales que sometan su propia práctica intelectual y sus productos, y no su «ser burgués», a una crítica sociológica se hallarán mejor armados para resistir a las estrategias de culpabilización que ejercen contra ellos todos los aparatos con el objetivo de impedirles hacer todo lo que, como intelectuales, podrían hacer por y, sobre todo, contra esos aparatos.

P. Pero, ¿no teme usted que sus análisis (por ejemplo, los del puesto que ocupan los valores de virilidad en el estilo de vida de la clase obrera) terminen reforzando el obrerismo?

—¿Sabe usted? Cuando escribo temo muchas cosas, es decir, muchas malas lecturas. Ello explica, cosa que se me reprocha a menudo, la complejidad de algunas de mis frases. Intento desalentar de antemano las malas lecturas que a menudo puedo prever. Pero las advertencias que deslizo en un paréntesis, en un adjetivo, entre comillas, etc., sólo alcanzan a los que no las necesitan. Y cada lector retiene, de un análisis complejo, el aspecto que menos le molesta.

Dicho esto, creo que es importante describir –es un hecho social como otro cualquiera, aunque frecuentemente mal comprendido por los intelectuales– los valores de virilidad en la clase obrera. Entre otras razones, porque estos valores –que están inscritos en el cuerpo, es decir, en el inconsciente– permi-

ten comprender muchas conductas de la clase obrera y de algunos de sus portavoces. Evidentemente, no presento el estilo de vida de la clase obrera y su sistema de valores como un modelo, un ideal. Intento explicar el apego por los valores de la virilidad, de la fuerza física, poniendo de relieve, por ejemplo, el hecho de que se da entre personas que apenas disponen de otra cosa que no sea su fuerza de trabajo y, eventualmente, de combate. Intento mostrar cómo la relación al cuerpo que es característica de la clase obrera constituye el principio de todo un conjunto de actitudes, conductas, valores, y que permite comprender desde la manera de hablar o reír hasta la manera de comer o caminar. Digo que la idea de virilidad es uno de los últimos refugios de identidad de las clases dominadas. Intento, además, mostrar los efectos –entre otros, los efectos políticos– que puede producir la nueva moral terapéutica, la que propagan día tras día agentes publicitarios, periodistas de revistas femeninas, psicoanalistas baratos, consejeros conyugales, etc. Esto no quiere decir que yo exalte los valores de virilidad ni los usos que se hacen de ellos, ya se trate de la exaltación del buen bruto, predispuesto a los servicios militares (la perspectiva Gabin-Bigeard, que inspira un horror fascinado a los intelectuales), o de la utilización obrerista del estilo «buen hombre que habla sin tapujos» que permite ahorrarse el análisis o, peor aún, silenciar el análisis.

P. Usted dice que las clases dominadas sólo tienen un papel pasivo en las estrategias de distinción, que sólo son «una superficie de contraste». No existe para usted, por tanto, una «cultura popular».

—La cuestión no es saber si existe *para mí* una cultura popular o no. La cuestión es saber si en la realidad existe algo que se parezca a lo que denominan así los que hablan de «cultura popular». Y a esta cuestión yo respondo que no. Dicho esto, para escapar de toda la palabrería que envuelve a esta peligrosa noción sería preciso un extenso análisis. Prefiero detenerme aquí. Lo que podría decir en unas pocas frases –como, por lo demás, todo lo que he dicho hasta el momento– podría ser malinterpretado. Además, me gustaría, preferiría, al fin y al cabo, que se leyera mi libro...

P. Pero usted señala la relación que une, en la clase obrera, la relación a la cultura con la conciencia política.

—Pienso que el trabajo de politización va frecuentemente acompañado de una labor de adquisición cultural, vivida a menudo como una especie de rehabilitación, de restauración de la dignidad personal. Esto se ve muy bien en las memorias de militantes obreros de la vieja escuela. Me parece que este proyecto liberador tiene efectos alienantes, en la medida en que la reconquista de una especie de dignidad cultural va a la par de un reconocimiento de la cultura en cuyo nombre se ejercen numerosos efectos de dominación. No me refiero únicamente a la importancia de los títulos escolares en los aparatos; me refiero a ciertas formas de reconocimiento incondicional, porque inconsciente, de la cultura legítima y de aquellos que la detentan. Ni siquiera estoy seguro de que ciertas formas de obrerismo agresivo no tengan su fundamento en un reconocimiento vergonzante de la cultura o, simplemente, en un sentimiento de indignidad cultural no dominado, no analizado.

P. Pero, los cambios en la relación al sistema escolar que usted describe en su libro ¿no tienen la propiedad de transformar tanto las relaciones a la cultura como las relaciones a la política?

—Creo, y lo muestro de manera más detallada en mi libro, que estas transformaciones, y en particular los efectos de la inflación y la devaluación de los títulos escolares, constituyen uno de los factores de cambio más importantes, en particular en el ámbito de la política. Me refiero especialmente a todas las disposiciones anti-jerárquicas o incluso anti-institucionales que se manifiestan más allá del sistema de enseñanza, y cuyo prototipo lo constituyen los peones especializados con título de bachiller o las nuevas capas de empleados, que son una especie de peones especializados de la burocracia. Pienso que bajo las oposiciones aparentes, PC / izquierdistas o CGT / CFDT[5], y quizá más aún bajo los conflictos de tendencias que dividen en la actualidad a todas las organizaciones, se podrían encontrar los efectos de relaciones diferentes al sistema escolar que se retraducen a menudo en forma de conflictos de generaciones. Pero para precisar estas intuiciones habría que realizar análisis empíricos que no siempre son posibles.

P. ¿Cómo podría constituirse una oposición a la imposición de los valores dominantes?

—A riesgo de sorprenderle, le responderé citando a Francis Ponge: «Es entonces cuando enseñar el arte de resistir a las palabras se hace útil, el arte de no decir más que lo que se quiere decir. Enseñar a cada persona el arte de elaborar su propia retórica es una obra de salud pública». Resistir a las palabras, no decir más que lo que se quiere decir: hablar, en lugar de *ser hablado* por palabras prestadas, cargadas de sentido social (como cuando se habla por ejemplo de un «encuentro *en la cumbre*» entre dos responsables sindicales o cuando *Libération* habla de «nuestros» barcos, en relación a Normandía y a Francia) o hablado por portavoces que son ellos mismos hablados. Resistir a las palabras neutralizadas, eufemizadas, banalizadas; en suma, a todo lo que conforma el estilo plano y pomposo de la nueva retórica de los enarcas[6], pero también a las palabras pulidas, limadas hasta el silencio, de las mociones, resoluciones, plata-formas[7] o programas. Todo lenguaje que es producto del compromiso con las censuras, internas y externas, ejerce un efecto de imposición, imposición de un impensado que inhibe el pensamiento. Se ha abusado demasiado de la coartada del realismo o de la preocupación demagógica por ser «comprendido por las masas» con el fin

---

[5] CGT: siglas de *Confédération Generale de Travailleurs* (Confederación General de Trabajadores), sindicato históricamente ligado al Partido Comunista Francés; CFDT: *Confédération Française Democratique du Travail* (Confederación Francesa Democrática del Trabajo), sindicato de origen cristiano y actualmente próximo al Partido Socialista Francés; se trata de los dos sindicatos, junto con *Force Ouvrière*, de mayor implantación en Francia (N. del T.).

[6] «*Enarche*», término derivado de la ENA (*École Nationale d'Administration*), una de las *Grands Écoles* (instituciones públicas de enseñanza superior de elite). De la ENA proceden muchos de los políticos franceses de primera fila, así como buena parte de los funcionarios superiores franceses (N. del T.).

[7] «*Plates-formes*», juego intraducible de palabras entre plataforma y forma plana (*plate*) (N. del T.).

de sustituir el análisis por el eslogan. Pienso que al final siempre se pagan todas las simplificaciones, todos los simplismos, o se hace pagar a los demás por ellos.

P. ¿Los intelectuales tienen, por tanto, un papel que jugar?
—Sí, evidentemente. Porque la ausencia de teoría, de análisis teórico de la realidad, que el lenguaje de aparato encubre, engendra monstruos. El eslogan y el anatema conducen a todas las formas de terrorismo. No soy tan ingenuo como para pensar que la existencia de un análisis riguroso y complejo de la realidad social baste para protegerse de todas las formas de desviación terrorista o totalitaria. Pero tengo la seguridad de que la ausencia de ese análisis deja el campo libre. Por ello, contra el anti-cientifismo que se respira en la actualidad y con el que los nuevos ideólogos han hecho su agosto, yo defiendo la ciencia e incluso la teoría cuando tiene el efecto de aportar una mejor comprensión del mundo social. No se está obligado a elegir entre el oscurantismo y el cientifismo. «Entre dos males –decía Karl Kraus– me niego a elegir el menor.»

Percibir que la ciencia se ha convertido en un instrumento de legitimación del poder, que los nuevos dirigentes gobiernan en nombre de la apariencia de ciencia económico-política que se adquiere en *Sciences Po*[8] y en las *Business-schools*, no debe conducir a un anti-cientifismo romántico y regresivo, que siempre coexiste, en la ideología dominante, con el culto declarado a la ciencia. Se trata más bien de producir las condiciones de un nuevo espíritu científico y político, que sea liberador porque se halle liberado de las censuras.

P. Pero, ¿ese proyecto no corre el riesgo de volver a erigir una barrera lingüística?
—Mi objetivo es contribuir a impedir que se pueda decir cualquier cosa sobre el mundo social. Schönberg dijo una vez

[8] *Sciences Po*, forma familiar de *Sciences Politiques –Ciencias Políticas–*, otra *Grand École* que da acceso a las posiciones superiores de la función pública. Debido a que la posición de *Sciences Politiques* en el sistema escolar francés es muy distinta de la de las facultades de «Ciencias Políticas» en el sistema escolar español, hemos preferido mantener la denominación francesa (N. del T.).

que él componía para que no se pudiera escribir más de música. Yo escribo para que ya no se pueda producir –sobre todo por parte de aquellos que tienen la palabra, los portavoces–, acerca del mundo social, ruido con las apariencias de música.

Respecto a dar a cada persona los medios para que pueda elaborar su propia retórica, como dice Francis Ponge, para que pueda ser su propio y verdadero portavoz, para hablar en lugar de ser hablado, ésa debería ser la ambición de todos los portavoces, que serían sin duda algo completamente distinto de lo que son si tuvieran el proyecto de trabajar por su propia desaparición. Podemos soñar, por una vez...

2. Una ciencia que molesta[9]

P. Comencemos por las preguntas más evidentes: ¿Son las ciencias sociales, y la sociología en particular, verdaderas ciencias? ¿Por qué siente usted la necesidad de reivindicar la cientificidad?

—Me parece que la sociología posee todas las propiedades que definen una ciencia. Pero, ¿en qué grado? Ésa es la cuestión. Y la respuesta que se le puede dar varía mucho según los sociólogos. Diré solamente que he de admitir que a muchas personas que se dicen y se creen sociólogos a mí me cuesta trabajo reconocerlas como tales. En todo caso, ha pasado mucho tiempo desde que la sociología salió de la prehistoria, es decir, de la época de las grandes teorías de la filosofía social con la que los profanos la identifican a menudo. El conjunto de sociólogos dignos de este nombre está de acuerdo en un capital común de conocimientos, conceptos, métodos, procedimientos de verificación. Ello no obsta para que, por razones sociológicas evidentes -y entre otras porque la sociología juega a menudo el papel de disciplina refugio–, la sociología sea una disciplina muy *dispersa* (en el sentido estadístico del término) desde diferentes puntos de vista. Lo que explica que la sociología aparezca como una disciplina dividida, más próxima a la filosofía que a las otras ciencias. Pero ése no es el problema: si se es tan puntilloso con la cientificidad de la sociología es porque molesta.

P. ¿No se siente obligado a plantearse cuestiones que se les plantean objetivamente a las otras ciencias a pesar de que los científicos no tengan, concretamente, que planteárselas?

—La sociología goza del triste privilegio de tener que afrontar incesantemente la cuestión de su cientificidad. Se es mil veces menos exigente con la historia o la etnología, por no mencionar la geografía, la filología o la arqueología. Incesantemente interrogado, el sociólogo se interroga e interroga sin cesar. Ello provoca que se crea que hay un imperialismo sociológico: ¿qué es esta ciencia principiante, balbuciente, que se permite someter a examen a las otras ciencias? Me refiero, evidentemente, a la sociología de la ciencia. En realidad, la sociología no hace sino plantearles a las otras ciencias las cuestiones que, de manera especialmente aguda, se le plantean a ella. Si la sociología es una ciencia crítica es quizá porque ella misma se halla en una posición *crítica*. La sociología da problemas, como se dice comúnmente. Por ejemplo, como sabemos, se le ha imputado el mayo del sesenta y ocho. No sólo se impugna su existencia como ciencia, sino simplemente su existencia. Sobre todo actualmente, cuando se esfuerzan en destruirla personas que desgraciadamente tienen el poder para conseguirlo. Y ello a la vez que refuerzan por todos los medios a su alcance la «sociología» edificante, tipo Instituto August Comte o *Sciences Po*. Y todo en nombre de la ciencia y con la complicidad activa de ciertos «científicos» (en el sentido trivial del término).

P. ¿Por qué es especialmente problemática la sociología?

—¿Por qué? Porque devela cosas ocultas y a menudo *reprimidas*[10], como la correlación entre el éxito escolar, que se

[9] Entrevista con Pierre Thuillier, *La Recherche*, núm. 112, junio de 1980, pp. 738-743.

[10] En el original, «*refoulées*»: aquí Bourdieu toma prestado el término «represión» del psicoanálisis. Si en el psicoanálisis la represión es el trabajo continuado de la psique por borrar de la consciencia las ideas o representaciones inaceptables para el super-yo, el préstamo sociológico del término que

identifica con la «inteligencia», y el origen social o, para ser más exactos, el capital cultural heredado de la familia. Son verdades que los tecnócratas, los epistemócratas –es decir, muchos de los que leen sociología y de los que la financian– no quieren oír. Otro ejemplo: mostrar que en el mundo científico se da una competencia que, orientada por la búsqueda de beneficios específicos (premios, el Nobel y otros, prioridad del descubrimiento, prestigio, etc.), se emprende en nombre de *intereses* específicos (es decir, irreductibles a los intereses económicos en su forma habitual y percibidos por ello como «desinteresados»), es cuestionar una hagiografía científica en la que participan a menudo los científicos y de la que necesitan para creer en lo que hacen.

P. De acuerdo: se considera a la sociología agresiva y molesta. Pero, ¿por qué es preciso que el discurso sociológico sea «científico»? Los periodistas también plantean cuestiones molestas, pero no se reivindican como ciencia. ¿Por qué es decisivo que haya una frontera entre la sociología y un periodismo crítico?

—Porque hay una diferencia objetiva. No es una cuestión de pundonor. Hay sistemas coherentes de hipótesis, de conceptos, de métodos de verificación, todo lo que se identifica habitualmente con la idea de ciencia. Por consiguiente, ¿por qué no decir que es una ciencia si lo es? Tanto más cuanto que se trata de una apuesta *[enjeu]* muy importante: una de las maneras de quitarse de enmedio las verdades molestas es decir que no son científicas, lo que viene a ser lo mismo que decir que son «políticas», es decir, motivadas por el «interés», la «pasión» y, por lo tanto, relativas y relativizables.

P. Si se le plantea a la sociología la cuestión de su cientificidad, ¿no es también porque se ha desarrollado con un cierto retraso en relación a las otras ciencias?

---

realiza Bourdieu se refiere a aquellas realidades sociales que continuamente hay que ocultar u olvidar –que borrar de la consciencia de los actores– para mantener la legitimidad de ciertas instituciones –para mantener, en sentido weberiano, la dominación (N. del T.).

—Sin duda. Pero esto debería hacer ver que este «retraso» se debe al hecho de que la sociología es una ciencia especialmente difícil, especialmente improbable. Una de sus mayores dificultades reside en el hecho de que sus objetos son objeto *[enjeux]* de luchas; cosas que se ocultan, que se censuran, por las cuales se está dispuesto a morir. Esto se aplica también al propio investigador, que está en juego en sus propios objetos. Y la dificultad particular que supone hacer sociología se debe muy a menudo al hecho de que las personas tienen miedo de lo que puedan encontrar. La sociología enfrenta sin cesar al que la practica a realidades rudas; desencanta. Es por lo que –al contrario de lo que generalmente se piensa, tanto dentro como fuera– la sociología no ofrece ninguna de las satisfacciones que la adolescencia busca a menudo en el compromiso político. Desde este punto de vista, se sitúa en una posición completamente opuesta a las ciencias llamadas «puras» que, como el arte y muy especialmente la más «pura» de todas, la música, son en parte, sin duda, refugios para retirarse y olvidar el mundo, universos depurados de todo lo problemático, como la sexualidad o la política. Es por lo que las personas de espíritu formal o formalista hacen en general mala sociología.

P. Usted muestra que la sociología interviene en cuestiones socialmente importantes. Esto plantea el problema de su «neutralidad», de su «objetividad». ¿Puede permanecer el sociólogo por encima de las luchas, en posición de observador imparcial?

—El sociólogo presenta la particularidad de tener por objeto campos de luchas: no sólo el campo de las luchas de clases, sino también el propio campo de las luchas científicas. Y el sociólogo ocupa una posición en estas luchas; en primer lugar, en la medida en que detenta un cierto capital, económico y cultural, en el campo de las clases; además, como investigador dotado con un cierto capital específico en el campo de producción cultural y, más concretamente, en el subcampo de la sociología. Esto lo debe tener siempre en cuenta para intentar controlar todo lo que su práctica, lo que ve y lo que no ve, lo que hace y lo que no hace –por ejemplo, los objetos que elige estu-

diar– le debe a su posición social. Es por lo que la sociología de la sociología no es, para mí, una «especialidad» entre otras, sino una de las condiciones primeras de una sociología científica. Me parece, en efecto, que una de las causas principales del error en sociología reside en una relación incontrolada con el objeto. O, más exactamente, en la ignorancia de todo lo que la visión del objeto le debe al punto de vista, es decir, a la *posición* ocupada en el espacio social y en el campo científico.

En efecto, me parece que las probabilidades de contribuir a producir la verdad dependen de dos factores principales, ambos vinculados a la posición ocupada: el interés que se tenga en saber y en hacer saber la verdad (o, a la inversa, en ocultarla y ocultársela) y la capacidad que se tenga de producirla. Es conocida la frase de Bachelard: «No hay más ciencia que la de lo oculto». El sociólogo se halla tanto mejor armado para des-cubrir este oculto cuanto mejor armado se halle científicamente, cuanto mejor utilice el capital de conceptos, de métodos, de técnicas acumulado por sus predecesores –Marx, Durkheim, Weber y muchos otros– y cuanto más «crítico» sea, cuanto más *subversiva* sea la intención consciente o inconsciente que lo anima, cuanto más interés tenga en develar lo que está censurado, reprimido, en el mundo social. Y si la sociología, como la ciencia social en general, no avanza más deprisa es quizá, en parte, porque estos dos factores tienden a variar en proporción inversa.

Si el sociólogo consigue producir aunque sea un poco de verdad no es *a pesar de que* tenga interés en producir esta verdad, sino *porque* tiene interés –es decir, exactamente a la inversa del discurso un poco tontorrón sobre la «neutralidad»–. Este interés puede consistir, como en cualquier otra parte, en el deseo de ser el primero en hacer un descubrimiento y de apropiarse todos los derechos asociados a ello, o en la indignación moral o la rebelión contra ciertas formas de dominación y contra los que las defienden en el seno del campo científico. En suma, no existe la inmaculada concepción; no habría muchas verdades científicas si se tuviera que condenar tal o cual descubrimiento (basta con pensar en la «doble hélice») con el pretexto de que las intenciones o los procedimientos de los descubridores no eran muy puros.

P. Pero, en el caso de las ciencias sociales, ¿no pueden el «interés», la «pasión», el «compromiso» conducir a la ofuscación, dándoles así la razón a los defensores de la «neutralidad»?

—De hecho, y esto es lo que constituye la dificultad particular de la sociología, estos «intereses», estas «pasiones», nobles o innobles, no conducen a la verdad científica más que si van acompañados por un conocimiento científico de lo que los determina y de los *límites* que imponen al conocimiento. Por ejemplo, todos sabemos que el resentimiento que va unido al fracaso sólo proporciona más lucidez sobre el mundo social a costa de cegar el propio fundamento de esta lucidez.

Pero eso no es todo. Cuanto más avanzada se halla una ciencia, más importante es el capital de saberes acumulados y mayor es la necesidad que tienen las estrategias de subversión, de crítica –sean cuales sean sus «motivaciones»–, de movilizar un saber importante para ser eficaces. En física, es difícil triunfar sobre un adversario recurriendo al argumento de autoridad o, como ocurre todavía en sociología, denunciando el contenido político de su teoría. Las armas de la crítica deben ser científicas para ser eficaces. En sociología, por el contrario, toda proposición que contradiga el sentido común se expone a la sospecha de prejuicio ideológico, de partidismo político. Choca con intereses sociales: con los intereses de los dominantes, que están aliados con el silencio y con la «sensatez» (que dice que lo que es debe de ser, o que no puede ser de otra manera); con los intereses de los portavoces, de los altavoces, que necesitan ideas simples, simplistas, eslóganes. Por esta razón, a la sociología se le exigen muchísimas más pruebas –lo que, al fin y al cabo, está muy bien– que a los portavoces de la «sensatez». Y cada descubrimiento de la ciencia desencadena un inmenso trabajo de «crítica» retrógrada, que tiene a su favor todo el orden social (la reputación, los puestos, los honores y, por tanto, la creencia) y cuyo objetivo es volver a cubrir lo que había sido descubierto.

P. Hace un momento usted citó de un tirón a Marx, Durkheim y Weber. Ello da a entender que sus contribuciones respectivas son acumulativas. Pero sus enfoques, en realidad, son

diferentes. ¿Cómo concebir que haya una única ciencia tras esta diversidad?

—En muchos casos no se puede hacer avanzar la ciencia más que a condición de poner en comunicación teorías opuestas, que a menudo se constituyeron las unas contra las otras. No se trata de realizar esas falsas síntesis eclécticas que tanto han proliferado en sociología. Aunque habría que añadir, de paso, que la condena del eclecticismo ha servido frecuentemente como coartada de la incultura: es tan cómodo y fácil encerrarse en una tradición: el marxismo, desgraciadamente, ha cumplido a menudo esta función de refugio tranquilizador y perezoso. La síntesis sólo es posible a expensas de un cuestionamiento radical que conduzca al principio del antagonismo aparente. Por ejemplo, contra la habitual regresión del marxismo hacia el economicismo –que sólo conoce la economía en el sentido restringido de economía capitalista y que lo explica todo por la economía así definida–, Max Weber extiende el análisis económico (en sentido generalizado) a ámbitos, como la religión, habitualmente abandonados por la economía. Así, caracteriza a la Iglesia, mediante una magnífica fórmula, como aquella institución que detenta el monopolio de la manipulación de los bienes de salvación. Invita a un materialismo radical que busque los determinantes económicos (en el sentido más amplio) en ámbitos donde, como en el arte o la religión, reina la ideología del «desinterés». Lo mismo ocurre con la noción de legitimidad. Marx rompe con la representación común del mundo social poniendo en evidencia el hecho de que las relaciones «encantadas» –las del paternalismo, por ejemplo– esconden relaciones de fuerza. En apariencia, Weber contradiría radicalmente a Marx: pone de manifiesto que la pertenencia al mundo social implica una parte de reconocimiento de la legitimidad. Los profesores –aquí tenemos un magnífico ejemplo de efecto de posición– se concentran en la diferencia. Prefieren oponer a los autores que integrarlos. Es más cómodo para construir cursos claros: primera parte, Marx; segunda parte, Weber; tercera parte, yo mismo... Por el contrario, la lógica de la investigación impele a superar la oposición, remontándose a la raíz común. Marx ha evacuado de su modelo la verdad subjetiva del mundo social, oponiéndole la verdad objetiva de este mundo como relación de fuerzas. Pero si el mundo social se redujera a su verdad de relación de fuerzas, si no se le reconociera en cierta medida como legítimo, no funcionaría. La representación subjetiva del mundo social como legítimo forma parte de la verdad completa de este mundo.

P. En otras palabras, usted se esfuerza en integrar en un mismo sistema conceptual aportaciones teóricas que fueron separadas arbitrariamente por la historia o el dogmatismo.

—La mayoría de las veces, el obstáculo que impide que conceptos, métodos o técnicas comuniquen entre sí no es lógico, sino sociológico. Los que se identifican con Marx (o con Weber) no pueden servirse de algo de lo que ellos consideran ser la negación sin tener la impresión de negarse a sí mismos, de desdecirse, de renegar (no hay que olvidar que, para muchos, decirse marxista no es ni más ni menos que una profesión de fe –o un emblema totémico–). Esto se aplica también a las relaciones entre «teóricos» y «empíricos», entre defensores de la investigación llamada «fundamental» y defensores de la investigación llamada «aplicada». Es la razón por la que la sociología de la ciencia puede tener un efecto científico.

P. ¿Hay que entender que una sociología conservadora está condenada a ser superficial?

—Los dominantes siempre ven con malos ojos al sociólogo, o al intelectual que le reemplaza cuando la disciplina no se halla todavía constituida o no puede funcionar, como ocurre en la actualidad en la URSS. Son aliados del silencio porque no encuentran *nada que criticarle*[11] al mundo que domi-

[11] En el original, *«rien à redire»*: juego de palabras intraducible; *redire* significa, literalmente, «volver a decir», «repetir», pero también puede significar «criticar, censurar». Bourdieu juega aquí con los dos sentidos de la palabra: la *doxa*, el sentido común, que siempre implica un orden de dominación –un sentido impuesto–, implica una aceptación del orden social como algo evidente, incuestionable. En el registro de la *doxa* no hace falta decir que las cosas son como son. Frente a él está la *heterodoxia* –discurso que impugna la coincidencia de evidencia y realidad, que cuestiona las evidencias– y la *ortodoxia* –discurso que, frente a la heterodoxia, reafirma que lo evidente es

nan y que, por esto mismo, consideran como evidente, como algo que «salta a la vista». Esto nos lleva, una vez más, al hecho de que el tipo de ciencia social que se puede hacer depende de la relación que se tenga con el mundo social y, por tanto, de la posición que se ocupe en este mundo.

Especificando más, esta relación al mundo se traduce en la *función* que el investigador le asigna consciente o inconscientemente a su práctica y que orienta sus estrategias de investigación: objetos elegidos, métodos empleados, etc. Uno puede tener como objetivo comprender el mundo social, en el sentido de comprender por comprender. Uno puede, por el contrario, buscar técnicas que permitan manipularlo, poniendo así la sociología al servicio de la *gestión del orden establecido*. Pondré un ejemplo simple para explicarme: la sociología de la religión puede identificarse con una investigación destinada a fines pastorales que tome como objeto a los laicos, los determinantes sociales de la práctica religiosa o de su ausencia, especies de estudios de mercado que permitan racionalizar las estrategias sacerdotales de venta de «bienes de salvación»; por el contrario, puede establecer como objeto de investigación comprender el funcionamiento del campo religioso, del que los laicos sólo son un aspecto, centrándose por ejemplo en el funcionamiento de la Iglesia, en las estrategias mediante las que se reproduce y perpetúa su poder –y entre las que habría que incluir las investigaciones sociológicas (realizadas a partir de un encargo clerical).

Buena parte de los que se hacen denominar sociólogos o economistas son *ingenieros* sociales que tienen por función proporcionar recetas a los dirigentes de las empresas privadas y de las administraciones. Ofrecen una racionalización del conocimiento práctico o semi-científico del mundo social que poseen los miembros de la clase dominante. Los gobernantes necesitan hoy en día una ciencia capaz de *racionalizar* –en el doble sentido de la palabra– la dominación; capaz al mismo tiempo de reforzar los mecanismos que la aseguran y de legi-

real–. Los dominantes tienen interés en la *doxa* –en la evidencia incuestionada que les mantiene en la posición dominante–: por ello no encuentran *rien á redire* (N. del T.).

timarla. Es obvio que esta ciencia encuentra sus límites en sus funciones prácticas: ya se trate de la de los ingenieros sociales o de la de los dirigentes económicos, jamás puede llegar a un cuestionamiento radical. Por ejemplo, la ciencia del presidente de una institución bancaria –que es grande, muy superior en algunos aspectos a la de muchos sociólogos o economistas– tiene su límite en el hecho de que tenga por único e *indiscutido* fin la maximización de los beneficios de esta institución. Ejemplos de esta «ciencia» parcial, la sociología de las organizaciones o la «ciencia política», tal como se enseñan en el Instituto August Comte o en *Sciences Po*, con sus instrumentos predilectos, como la encuesta.

P. La distinción que usted hace entre teóricos e ingenieros sociales, ¿no coloca a la ciencia en la situación de arte por el arte?

—En absoluto. Hoy en día, entre las personas de las que depende la existencia de la sociología, hay cada vez más que preguntan para qué sirve la sociología. De hecho, la sociología tiene tantas mayores posibilidades de defraudar o contrariar a los poderes cuanto mejor cumpla su función propiamente científica. Esta función no es la de servir para algo, es decir, a alguien. Pedirle a la sociología que sirva para algo siempre es una manera de pedirle que sirva al poder. Por el contrario, su función científica es comprender el mundo social, comenzando por el poder. Operación que no es neutra socialmente y que cumple sin ninguna duda una función social. Entre otras razones, porque no hay poder que no le deba una parte –y no la menor– de su eficacia al desconocimiento de los mecanismos que lo fundamentan.

P. Me gustaría abordar ahora el problema de las relaciones entre la sociología y las ciencias vecinas. Usted comienza su libro sobre *La distinción* con esta frase: «existen pocos casos en los que la sociología se parezca tanto a un psicoanálisis social como aquel en que se enfrenta a un objeto como el gusto». A continuación vienen tablas estadísticas, informes de los resultados de investigaciones, pero también análisis de tipo «literario», como los que se encuentran en Balzac, Zola o Proust. ¿Cómo se articulan estos dos aspectos?

—El libro es el producto del esfuerzo por integrar dos modos de conocimiento, la observación etnográfica, que sólo puede apoyarse en un reducido número de casos, y el análisis estadístico, que permite establecer regularidades y situar los casos observados en el universo de los casos existentes. Es lo que ocurre, por ejemplo, con la descripción contrastada de una comida popular y una comida burguesa, reducidas a sus rasgos pertinentes. Por el lado popular, tenemos la primacía declarada de la *función*, que se encuentra en todos los consumos: la comida ha de ser *sustanciosa*, ha de «dar fuerzas», como debe de hacerlo el deporte –el culturismo, por ejemplo, que da fuerza (los músculos bien visibles)–. Por el lado burgués, se tiene la primacía de la *forma* o de las formas («guardar las formas») que implica una especie de censura y de represión de la función, una estetización que se encuentra en todos los dominios, lo mismo en el erotismo como pornografía sublimada o negada que en el arte puro, que se define precisamente por el hecho de privilegiar la forma en detrimento de la función. De hecho, los análisis que reciben el nombre de «cualitativos» o, peor aún, «literarios», son capitales para *comprender*, es decir, para explicar completamente lo que las estadísticas se limitan a constatar, semejantes en esto a las estadísticas de pluviometría. Conducen al principio de todas las prácticas observadas en los ámbitos más diversos.

P. Volviendo sobre mi pregunta, ¿qué relaciones mantiene con la psicología, la psicología social, etc.?

—La sociología no ha dejado de tropezar con el problema del individuo y la sociedad. En realidad, las divisiones de la ciencia social en psicología, psicología social y sociología se han constituido, pienso yo, en torno a un error inicial de definición. La evidencia de la *individuación biológica* impide ver que la sociedad existe bajo dos formas inseparables: por un lado, las instituciones, que pueden revestir la forma de cosas físicas, monumentos, libros, instrumentos, etc.; por el otro, las disposiciones adquiridas, las maneras duraderas de ser o de hacer que se encarnan en los cuerpos (y que yo denomino habitus). El cuerpo socializado (lo que se llama el individuo o la persona) no se opone a la sociedad: es una de sus formas de existencia.

P. En otros términos, la psicología estaría encajonada entre la biología por un lado (que proporciona las invariantes fundamentales) y la sociología por el otro, que estudia la manera en que se desarrollan estas invariantes, y que está habilitada, por tanto, para tratar de todo, incluso de lo que se denomina la vida privada, amistad, amor, vida sexual, etc.

—Absolutamente. Contra la representación común, que consiste en asociar sociología y colectivo, hay que subrayar que lo colectivo se halla depositado *en cada individuo* en forma de disposiciones duraderas, como las estructuras mentales. Por ejemplo, en *La distinción*, me esfuerzo en establecer empíricamente la relación entre las clases sociales y los sistemas de clasificación[12] *[classement]* incorporados que, producidos a lo largo de la historia colectiva, se adquieren en la historia individual –como, por ejemplo, los que pone en funcionamiento el gusto (pesado / ligero; caliente / frío; brillante / mate, etc.).

P. Pero entonces, ¿qué es lo biológico o lo psicológico para la sociología?

---

[12] Bourdieu utiliza continuamente el término *classer* y sus derivados –*classante, classement, classeur*, etc.– en un doble sentido. Por un lado, en el sentido de «clase social», para referirse a todas aquellas prácticas o atributos que remiten a la posición en el espacio social de su agente-portador: que lo «clasifican» como perteneciente a una determinada «clase social». Por otro lado, en el sentido de «clase» de una «clasificación», de «clasificar» –de ordenar en un sistema de categorías–. Este doble sentido del concepto remite a una apuesta teórica central del autor: la puesta en relación de la estructura objetiva del espacio social con la estructura subjetiva –los sistemas cognitivos de los agentes– de ese espacio. La traducción al castellano de tales términos presenta, así, enormes dificultades: si se subraya el primer sentido tendríamos los términos «enclasar», «enclasante», etc. –neologismos usuales en el vocabulario sociológico–; si se remite al segundo sentido tenemos «clasificar» y sus derivados. Para guardar la fidelidad, en la medida de lo posible, a los conceptos originales hemos traducido estos términos en función de qué sentido se privilegie en el contexto –señalando entre corchetes el término original francés–; en el caso de que el término esté refiriéndose a la articulación de los dos sentidos –a las «clasificaciones» que «enclasan» (que remiten a la posición social de los agentes)– nos hemos permitido introducir un neologismo un tanto bárbaro: «clasar», con sus derivados como «clasamiento» (N. del T.).

—La sociología toma lo biológico y lo psicológico como un dato. Y se esfuerza por establecer cómo el mundo social lo utiliza, lo transforma, lo transfigura. El hecho de que el hombre tenga un cuerpo, de que este cuerpo sea mortal, les plantea enormes problemas a los grupos. Estoy pensando en el libro de Kantorovitch, *Los dos cuerpos del rey*, donde el autor analiza los subterfugios socialmente aprobados mediante los cuales se las ingeniaban para afirmar la existencia de una realeza que transcendiera el cuerpo real del rey –por el que llegan la imbecilidad, la enfermedad, la debilidad, la muerte–. «El rey ha muerto, viva el rey.» No era fácil.

P. Usted mismo habla de descripciones etnográficas...

—La distinción entre etnología y sociología es la típica falsa frontera. Como intento mostrar en mi último libro, *El sentido práctico*, es un mero producto de la historia (colonial) que carece de toda justificación lógica.

P. Pero ¿no hay diferencias de actitud muy marcadas? En etnología, se tiene la impresión de que el observador permanece exterior a su objeto y de que registra apariencias cuyo sentido, en última instancia, no conoce. El sociólogo, por su parte, parece adoptar el punto de vista de los sujetos que estudia.

—En realidad, la relación de exterioridad que usted describe, y que yo denomino objetivista, es más frecuente en etnología, sin duda porque se corresponde con la visión del *extranjero*. Pero algunos etnólogos también han jugado el juego (el juego a dos barajas) de la participación en las representaciones indígenas: el etnólogo hechizado o místico. Se podría incluso invertir la proposición que usted formula. Algunos sociólogos, como generalmente trabajan por la persona interpuesta de los encuestadores y como *jamás* tienen contacto directo con las personas investigadas, se hallan más inclinados al objetivismo que los etnólogos (cuya primera virtud profesional es la capacidad de establecer una relación real con las personas investigadas). A lo que hay que añadir la distancia de clase, que no es menos fuerte que la distancia cultural. Es esta razón la que explica que no haya, sin ninguna duda, ciencia más inhumana que la que se ha producido en la zona de Columbia, bajo la férula de Lazarsfeld, y en la que la distancia que producen el cuestionario y el encuestador interpuesto se duplica por el formalismo de una estadística ciega. Se aprende mucho sobre una ciencia, sobre sus métodos y contenidos, cuando se hace, como la sociología del trabajo, una especie de descripción del puesto de trabajo. Por ejemplo, el sociólogo burocrático trata a las gentes que estudia como unidades estadísticas intercambiables, sometidas a preguntas cerradas e idénticas para todos. Mientras que el informador del etnólogo es un personaje eminente, frecuentado con asiduidad, con el que se mantienen entrevistas en profundidad.

P. Usted se opone, por tanto, al enfoque «objetivista», que sustituye la realidad por el modelo; pero también a Michelet, que quería re-suscitar las significaciones, o a Sartre, que pretende aprehenderlas mediante una fenomenología que usted considera arbitraria.

—Completamente. Por ejemplo, teniendo en cuenta que una de las funciones de los rituales sociales es dispensar a los agentes de todo lo que nosotros metemos en la palabra «vivencia», nada más peligroso que poner «vivencias» allí donde no las hay; por ejemplo, en las prácticas rituales. La idea de que no hay nada más generoso que proyectar la propia «vivencia» en la conciencia de un «primitivo», de una «bruja» o de un «proletario» siempre me ha parecido ligeramente etnocéntrica. Lo mejor que el sociólogo puede hacer es objetivar los efectos inevitables de las técnicas de objetivación que está obligado a emplear, escritura, diagramas, planos, mapas, modelos, etc. Por ejemplo, en *El sentido práctico*, intento mostrar que a falta de haber aprehendido los efectos de la situación de observador y de las técnicas que emplean para aprehender su objeto, los etnólogos han constituido al «primitivo» como tal porque no han sabido reconocer en él lo que ellos mismos son desde el momento en que dejan de pensar científicamente, es decir, en la práctica. Las lógicas llamadas «primitivas» son simplemente lógicas prácticas, como la que utilizamos para juzgar un cuadro o un cuarteto.

P. Pero, ¿no se puede hallar la lógica de todo eso y conservar, al mismo tiempo, la «vivencia»?

—Hay una verdad objetiva de lo subjetivo, incluso cuando ésta contradice la verdad objetiva que hay que construir contra lo subjetivo. La existencia de la ilusión no es ilusoria. Se traicionaría a la objetividad si se hiciera como si los sujetos sociales no tuvieran representaciones, como si no tuvieran experiencia de las realidades que construye la ciencia, como por ejemplo las clases sociales. Hay que acceder, por tanto, a una objetividad más elevada, que haga sitio a esta subjetividad. Los agentes tienen una «vivencia» que no es la verdad completa de lo que hacen y que, sin embargo, forma parte de la verdad de su práctica. Tomemos el ejemplo de un presidente que declara «se levanta la sesión» o de un sacerdote que dice «yo te bautizo». ¿Por qué tiene un poder este lenguaje? No son las palabras las que actúan, por una especie de poder mágico. Ocurre que, en condiciones sociales determinadas, ciertas palabras tienen fuerza. Obtienen su fuerza de una institución que tiene su lógica propia, los títulos, la toga y el armiño, el púlpito, el verbo ritual, la creencia de los participantes, etc. La sociología pone de manifiesto que no es la palabra la que actúa, ni la persona, intercambiable, que la pronuncia, sino la institución. Muestra las condiciones objetivas que deben reunirse para que tal o cual práctica social se ejerza con eficacia. Pero no se puede limitar a esto. La sociología no debe olvidar que, para que eso funcione, es preciso que el actor crea que es él quien se halla en el origen de la eficacia de su acción. Hay sistemas que funcionan completamente mediante la creencia y no hay ningún sistema –ni siquiera la economía– que no le deba una parte de su funcionamiento a la creencia.

P. Desde el punto de vista de la ciencia propiamente dicha, comprendo bien su argumentación. Pero el resultado es que usted devalúa la «vivencia» de las personas. En nombre de la ciencia, corre el riesgo de quitarle a la gente sus razones de vivir. ¿Qué le da el derecho (si se puede decir así) de privarlos de sus ilusiones?

—También a mí me ocurre preguntarme a veces si el universo social completamente transparente y desencantado que produciría una ciencia social plenamente desarrollada (y ampliamente difundida, en la medida en que tal cosa sea posible)

no sería invivible. Creo, a pesar de todo, que las relaciones sociales serían mucho menos desdichadas si las personas controlasen por lo menos los mecanismos que las determinan a contribuir a su propia miseria. Pero quizá la única función de la sociología sea la de poner en evidencia, tanto mediante sus lagunas visibles como mediante sus logros, los límites del conocimiento del mundo social y dificultar así todas las formas de profetismo, comenzando, por supuesto, por el profetismo que se proclama como ciencia.

P. Pasemos a las relaciones con la economía y, en particular, con ciertos análisis neo-clásicos como los de la Escuela de Chicago. De hecho, la confrontación es interesante porque permite ver cómo dos ciencias diferentes construyen los mismos objetos, la fecundidad, el matrimonio y, muy especialmente, la inversión escolar.

—Sería un debate inmenso. Lo que puede engañar es el hecho de que, al igual que los economistas neo-marginalistas, yo sitúe como principio de todas las conductas sociales una forma específica de interés, de inversión. Pero sólo las *palabras* son comunes. El interés del que hablo no tiene nada que ver con el *self-interest* de Adam Smith, interés ahistórico, natural, universal, que no es, en realidad, sino la universalización inconsciente del interés que engendra y supone la economía capitalista. Y no es una casualidad que, para salir de este naturalismo, los economistas deban recurrir a la sociobiología, como Gary Becker en un artículo titulado *Altruism, egoism and genetic fitness*: el «self-interest», así como el «altruismo con los descendientes» y otras disposiciones duraderas encontrarían su explicación en la selección, con el transcurso del tiempo, de los rasgos más adaptativos.

De hecho, cuando digo que hay una forma de interés o de función en el principio de toda institución y de toda práctica no hago sino afirmar el *principio de razón suficiente*, que está implicado en el propio proyecto de *dar razón de* y que es constitutivo de la propia ciencia: este principio supone, en efecto, que haya una causa o una razón que permitan explicar o comprender por qué tal práctica o institución *existe* en vez de no existir y por qué es así en vez de ser de otra manera. Este

interés o esta función no tienen nada de natural y universal, contrariamente a lo que piensan los economistas neo-clásicos, cuyo *homo economicus* no es sino la universalización del *homo capitalisticus*. La etnología y la historia comparada muestran que la magia propiamente social de la institución puede constituir casi cualquier cosa como interés y como interés realista, es decir, como *inversión* (en el sentido de la economía, pero también del psicoanálisis) objetivamente retribuida, a más o menos largo plazo, por una *economía*. Por ejemplo, la economía del honor produce y recompensa disposiciones económicas y prácticas aparentemente ruinosas –en la medida en que son «desinteresadas»– y, por tanto, absurdas, desde la perspectiva de la ciencia económica de los economistas. Y, sin embargo, las conductas más insensatas desde la perspectiva de la razón económica capitalista tienen su fundamento en una forma de interés bien entendida (por ejemplo, el interés que se tiene en «estar fuera de toda sospecha») y pueden, por tanto, ser objeto de una ciencia económica. La inversión es la inclinación a actuar que se engendra en la relación entre un espacio de juego que propone ciertos objetivos a conseguir *[enjeux]* (lo que denomino un campo) y un sistema de disposiciones ajustado a este juego (lo que denomino un habitus), sentido del juego y de lo que está en juego *[enjeux]* que implica tanto la aptitud como la inclinación a jugar el juego, a tomar *interés* en el juego, a tomarse el juego en serio. Basta con pensar en lo que es, en nuestras sociedades, la inversión escolar, llevada hasta el límite en las clases preparatorias para las escuelas de elite, para saber que la institución es capaz de producir la inversión y, en este caso, la sobre-inversión, que son la condición del funcionamiento de la institución. Pero podría mostrarse esto igualmente a propósito de cualquier forma de lo sagrado: la experiencia de lo sagrado supone inseparablemente la disposición adquirida, que hace existir a los objetos sagrados como tales, y los objetos que exigen objetivamente una aproximación sacralizante (esto es aplicable al arte en nuestras sociedades). En otras palabras, la inversión es el efecto histórico del ajuste entre dos realizaciones de lo social: en las cosas, por la institución, y en el cuerpo, por la incorporación.

P. Esta especie de antropología general que usted propone, ¿no es una manera de realizar la ambición filosófica del sistema, pero con los medios de la ciencia?

—No se trata de encerrarse eternamente en el discurso total sobre la totalidad que practicaba la filosofía social y que aún hoy en día es moneda corriente, sobre todo en Francia, donde los profetismos todavía disponen de un mercado protegido. Pero pienso que, a causa de su afán por adecuarse a una representación mutilada de la cientificidad, los sociólogos han llegado a una especialización prematura. No terminaríamos de enumerar los casos en que las divisiones artificiales del objeto –generalmente a partir de categorizaciones realistas, impuestas por fronteras administrativas o políticas– constituyen el mayor obstáculo a la comprensión científica. Por ceñirme a lo que conozco bien, citaré como ejemplo la separación de la sociología de la cultura y de la sociología de la educación; o de la economía de la educación y la sociología de la educación. Pienso también que la ciencia humana comporta inevitablemente teorías antropológicas; que sólo puede progresar realmente si explicita esas teorías que los investigadores comprometen siempre de manera práctica y que no son, generalmente, otra cosa que la proyección transfigurada de su relación al mundo social[13].

[13] Se pueden encontrar desarrollos complementarios en P. BOURDIEU, «Le champ scientifique», *Actes de la recherche en sciences sociales*, núms. 2-3, junio de 1976, pp. 88-104; «Le langage autorisé. Note sur les conditions de l'efficacité sociale du discours rituel», *Actes de la recherche en sciences sociales*, núm. 5-6, 1975, pp. 183-190; «Le mort saisit le vif. Les relations entre l'histoire réifiée et l'histoire incorporée», *Actes de la recherche en sciences sociales*, núms. 32-33, abril-junio 1980, pp. 3-14.

3. El sociólogo cuestionado[14]

P. ¿Por qué emplea usted una jerga particular y particularmente difícil que hace que su discurso sea a menudo inaccesible para el profano? ¿No hay una contradicción entre denunciar el monopolio que se otorgan los científicos y restaurarlo en el discurso que lo denuncia?

—Basta generalmente con dejar hablar al lenguaje corriente, con abandonarse al *laisser-faire*[15] lingüístico, para aceptar sin

[14] Estas preguntas son las que me han parecido más importantes entre las que se me plantearon más a menudo en el transcurso de diferentes discusiones que sostuve recientemente en París (en la Escuela Politécnica), en Lyon (en la Universidad Popular), en Grenoble (en la Facultad de Letras), en Troyes (en el Instituto Universitario de Tecnología) y en Angers (en la Facultad de Letras).

El título –*Le sociologue en question*–: juega con los diversos sentidos de *question*: puede hacer referencia a las preguntas que se le hacen al sociólogo, pero también al hecho de estar *en question* –cuestionado, puesto en tela de juicio– y, cómo no, al «sociólogo en cuestión» (N. del T.).

[15] Literalmente «dejar hacer». Hemos conservado la expresión en francés porque, además de comprenderse en español –gracias al famoso lema liberal–, la utilización de la expresión en Bourdieu sólo cobra sentido precisamente en relación al lema liberal. En términos generales, la crítica de Bourdieu al *laisser-faire* en todos los asuntos sociales corre paralela a la crítica socialista al *laisser-faire* económico: debido a que hay una distribución desigual del poder, la no intervención, el dejar que las cosas se «autorregulen» –por utilizar una expresión de moda– implica siempre dejar intacta la distribución desigual del poder y supone, por ello, una apuesta que objetivamente beneficia a las clases dominantes (N. del T.).

saberlo una filosofía social. El diccionario está preñado de mitología política (pienso, por ejemplo, en todas las parejas de adjetivos: brillante-serio, alto-bajo, raro-común, etc.). Los amigos de la «sensatez», que están en el lenguaje común como peces en el agua y que –tanto en materia de lenguaje como en todo lo demás– tienen las estructuras objetivas a su favor, pueden (eufemismo más o menos) hablar un lenguaje claro como agua de manantial y atajar la jerga de una estocada. Por el contrario, las ciencias sociales deben conquistar todo lo que dicen contra los prejuicios que vehicula el lenguaje común y decir lo que han conquistado en un lenguaje que está predispuesto para decir algo completamente distinto. Romper los automatismos verbales no es crear artificialmente una diferencia distinguida que mantenga a distancia al profano; es romper con la filosofía social que se halla inscrita en el discurso espontáneo. Poner una palabra en lugar de otra supone a menudo efectuar un cambio epistemológico decisivo (que corre el riesgo, por lo demás, de pasar desapercibido).

Pero no se trata de escapar de los automatismos de la sensatez para caer en los automatismos del lenguaje crítico, con todas esas palabras que demasiadas veces han funcionado como eslóganes o consignas, con todos esos enunciados que sirven, no para enunciar lo real, sino para tapar las grietas del conocimiento (ésta es, a menudo, la función de los conceptos en mayúsculas y de las proposiciones que éstos introducen, y que generalmente son poco más que profesiones de fe que le sirven al creyente para reconocer al creyente). Me estoy refiriendo a ese «basic marxism», como dice Jean-Claude Passeron, que ha proliferado durante los últimos años en Francia: este lenguaje automático –que funciona mecánicamente, pero en vacío– permite referirlo todo a la economía, con un reducidísimo número de conceptos simples, pero sin pensar gran cosa. El simple hecho de la conceptualización ejerce a menudo un efecto de neutralización, incluso de negación.

El lenguaje sociológico no puede ser ni «neutro» ni «claro». La palabra clase jamás será una palabra neutra mientras existan clases: la cuestión de la existencia o de la no-existencia de las clases es un objeto *[enjeu]* de lucha entre las clases. El trabajo de escritura que se precisa para conseguir un

uso riguroso y controlado del lenguaje rara vez conduce a lo que se denomina la claridad, es decir, al fortalecimiento de las evidencias del sentido común o de las certidumbres del fanatismo.

Al contrario de la búsqueda literaria, la búsqueda del rigor conduce casi siempre a sacrificar la fórmula bella, que le debe su fuerza y claridad al hecho de que simplifica o falsifica, por una expresión más ingrata, más pesada, pero más exacta, más controlada. Así, la dificultad del estilo procede frecuentemente de todos los matices, todas las correcciones, todas las advertencias, por no hablar de las continuas referencias a definiciones, a principios, que se precisan para que el discurso contenga todas las defensas posibles contra desvíos y malversaciones. La atención a estos *signos críticos* es, sin duda, directamente proporcional a la vigilancia –y, por tanto, a la competencia– del lector –lo que provoca que las advertencias sean tanto mejor percibidas por un lector cuanto más inútiles le resulten–. A pesar de todo, se puede esperar que sirvan para desalentar el verbalismo y la ecolalia.

Es posible que la necesidad de recurrir a un *lenguaje artificial* se le imponga de manera más aguda a la sociología que a ninguna otra ciencia. Para romper con la filosofía social que acecha tras las palabras usuales y también para expresar cosas que el lenguaje común no puede expresar (por ejemplo, todo lo que se sitúa en el orden de las evidencias), el sociólogo debe recurrir a palabras inventadas –y protegidas por ello, al menos relativamente, contra las proyecciones ingenuas del sentido común–. Estas palabras se hallarán tanto mejor defendidas contra las desviaciones de sentido en la medida en que su «naturaleza lingüística» les predisponga para resistir a las lecturas apresuradas (es el caso de *habitus*, que evoca lo adquirido, o incluso la propiedad, el capital) y sobre todo, quizá, en la medida en que se hallen insertas, encerradas en una red de relaciones que imponga sus constricciones lógicas: por ejemplo, alodoxia, que expresa bien una cosa difícil de decir o incluso de pensar en pocas palabras –el hecho de tomar una cosa por otra, de creer que una cosa es lo que no es, etc.– está inserta en la red de palabras con la misma raíz, doxa, doxósofo, ortodoxia, heterodoxia, paradoja.

Dicho esto, la dificultad de la transmisión de los productos de la investigación sociológica se debe mucho menos de lo que se cree a la dificultad del lenguaje. Una primera causa de malentendido reside en el hecho de que los lectores, incluso los más «cultivados», sólo tienen una idea aproximada de las condiciones de producción del discurso que intentan apropiarse. Por ejemplo, hay una lectura «filosófica» o «teórica» de los trabajos de ciencias sociales que consiste en retener las «tesis», las «conclusiones», con independencia del procedimiento por el que se ha llegado a ellas (es decir, concretamente, en «saltarse» los análisis empíricos, las tablas estadísticas, las indicaciones sobre el método, etc.). Leer así es leer otro libro. Cuando yo «condenso» la oposición entre las clases populares y la clase dominante en la oposición entre la primacía conferida a la sustancia (o a la función) y la primacía conferida a la forma, esto se entiende como si fuera una exposición filosófica cuando hay que tener en cuenta que unos comen judías y otros ensalada, que las diferencias de consumo, nulas o mínimas para la ropa *interior*, son muy fuertes para la ropa *exterior*, etc. Es cierto que mis análisis son el producto de la aplicación de esquemas muy abstractos a cosas muy concretas, estadísticas de consumo de pijamas, slips o pantalones. Leer estadísticas de pijamas pensando en Kant no es algo obvio... Todo el aprendizaje escolar tiende a impedir pensar en Kant a propósito de pijamas o pensar en pijamas leyendo a Marx (digo Marx porque en el caso de Kant se me concederá fácilmente la razón a pesar de que, en este aspecto, se trate de la misma cosa).

A todo lo anterior hay que añadirle el hecho de que muchos lectores ignoren o rechacen los principios mismos del modo de pensamiento sociológico, como la voluntad de «explicar lo social por lo social», según la expresión de Durkheim, a menudo percibida como una ambición imperialista. Pero, de manera más simple, la ignorancia de la estadística o, más bien, la falta de costumbre en el modo de pensamiento estadístico, llevan a confundir lo probable (por ejemplo, la relación entre origen social y éxito escolar) con lo inevitable, lo necesario. De ahí todo tipo de acusaciones absurdas, como el reproche de fatalismo, o de objeciones sin objeto, como el fracaso de

una parte de los hijos de la clase dominante que constituye, por el contrario, un elemento capital del modo de reproducción estadístico (¡un «sociólogo», miembro del Instituto, ha derrochado mucha energía en demostrar que no todos los hijos de politécnicos llegaban a ser politécnicos!).

Pero la principal fuente de malentendidos reside en el hecho de que, generalmente, casi nunca se habla del mundo social para decir lo que es y casi siempre para decir lo que debería ser. El discurso sobre el mundo social casi siempre es performativo: contiene deseos, exhortaciones, reproches, órdenes, etc. De lo que resulta que el discurso del sociólogo, a pesar de que se esfuerce por ser constatativo, tenga todas las probabilidades de ser percibido como performativo. Si yo digo que las mujeres responden menos que los hombres a las preguntas de las encuestas de opinión –y esto se acentúa a medida que la pregunta es más «política»–, siempre habrá alguien que me criticará por excluir a las mujeres de la política. Porque cuando yo digo lo que hay se entiende: *y está bien que sea así*. Igualmente, describir a la clase obrera tal como es supone exponerse a la sospecha de querer encerrarla en lo que es como en un destino, de querer *hundirla* o de querer *exaltarla*. Así, la constatación de que, generalmente, los hombres (y, sobre todo, las mujeres) de las clases más desprovistas culturalmente se remiten, en sus elecciones políticas, a las elecciones del partido de su elección, y en este caso al Partido Comunista, ha sido entendido como una exhortación a la entrega de sí al partido. De hecho, en la vida cotidiana no se describe un almuerzo popular si no es para mostrar fascinación o repugnancia; jamás para entender su lógica, para dar razón de él, para comprenderlo, es decir, para darse los medios de *tomarlo tal como es*. Los lectores leen la sociología con las lentes de su habitus. Y algunos hallarán un refuerzo a su racismo de clase en la misma descripción realista que otros sospecharán inspirada por el desprecio de clase.

He aquí el fundamento de un *malentendido estructural* en la comunicación entre el sociólogo y su lector.

P. ¿No cree usted que, dada la manera en que se expresa, sólo puede tener como lectores a intelectuales? ¿No supone una limitación a la eficacia de su trabajo?

—La desdicha del sociólogo es que, generalmente, quienes poseen los medios técnicos para apropiarse lo que dice no tienen el menor deseo de apropiárselo, el menor *interés* en apropiárselo; más aún, incluso tienen poderosos intereses en rechazarlo (lo que provoca que personas muy competentes en otros ámbitos puedan revelarse como completamente indigentes ante la sociología); mientras que aquellos que tendrían interés en apropiárselo no poseen los instrumentos de apropiación (cultura teórica, etc.). El discurso sociológico suscita *resistencias* que son completamente análogas en su lógica y manifestaciones a las que encuentra el discurso psicoanalítico. Los mismos que leen que hay una correlación muy fuerte entre el nivel de instrucción y la frecuencia de visitas a museos son los que tienen todas las probabilidades de frecuentar museos, de ser aficionados al arte dispuestos a morir por amor al arte, de vivir su relación con el arte como un amor puro, como un flechazo, y de oponer innumerables sistemas de defensa a la objetivación científica.

En suma, las leyes de la difusión del discurso científico provocan que, a pesar de la existencia de transmisores y mediadores, la verdad científica tenga todas las probabilidades de llegar a aquellos que están menos dispuestos a aceptarla y muy poca probabilidad de alcanzar a los que tendrían más interés en recibirla. No obstante, se puede pensar que bastaría con proporcionar a estos últimos un lenguaje en el que se reconocieran o, mejor, en el que se sintieran *reconocidos*, es decir, aceptados, justificados de existir tal como existen (lo que necesariamente les ofrece toda buena sociología, ciencia que, como tal, *da razón*[16]) para provocar una transformación de su relación a lo que son.

[16] En el original, *«rend raison»*: juego de palabras entre los dos significados de *rendre raison*: por un lado «explicar» –o «dar razón de»–; por otro, «dar razones» –en el sentido de darle a alguien la razón–. En este caso, en la medida en que la explicación sociológica es para Bourdieu, en una de sus dimensiones, un análisis de la producción de la racionalidad práctica de los actores –que, en el caso de las clases dominadas, se halla impugnada, deslegitimada como «irracional» por las clases dominantes–, «explicar» la racionalidad práctica de las clases dominadas es, al mismo tiempo, restituir esa racionalidad a la dimensión de su positividad –«darle la razón» (N. del T.).

Lo que habría que *divulgar*, diseminar, es la mirada científica, esta mirada a la vez objetivadora y comprensiva que, vuelta sobre uno mismo, permite asumirse e incluso –si se me permite la expresión– reivindicarse, reivindicar el derecho de ser lo que se es. Estoy pensando en eslóganes como el «Black is beautiful» de los negros americanos o la reivindicación del derecho al «natural look», a la apariencia «natural» de las feministas. Se me ha reprochado el emplear a veces un lenguaje peyorativo para hablar de todos los que imponen necesidades nuevas plegándome, así, a una imagen del hombre que recuerda al «hombre en estado de naturaleza», pero en una versión socializada. De hecho, no se trata de encerrar a los agentes sociales en un «ser social original» concebido como un destino, una naturaleza, sino de ofrecerles la *posibilidad* de asumir su habitus sin culpabilidad ni sufrimiento. Se puede ver esto perfectamente en el ámbito de la cultura, donde la miseria procede a menudo de una desposesión que no puede asumirse. Lo que sin duda deja traslucir mi manera de hablar de todos los expertos en estética, dietética, consejeros conyugales y demás vendedores de necesidades es la indignación contra esta forma de explotación de la miseria que consiste en imponer normas imposibles para vender a continuación los medios –generalmente ineficaces– para salvar la distancia entre estas normas y las posibilidades reales de cumplirlas.

En este terreno –completamente ignorado por el análisis político, a pesar de ser el espacio de una acción objetivamente política–, los dominados están abandonados a su suerte; se hallan absolutamente desprovistos de armas de defensa colectivas para enfrentarse a los dominantes y a sus psicoanalistas de ocasión. Ahora bien, sería fácil mostrar que la dominación política más típicamente política pasa también por estas vías: por ejemplo, en *La distinción* yo quería abrir el capítulo sobre las relaciones entre la cultura y la política con una fotografía –que al final no he puesto, temiendo que fuera mal entendida– donde se veía a Maire y Séguy sentados en una silla Luis XV frente a Giscard, sentado a su vez en un canapé Luis XV. Esta imagen mostraba, de la forma más evidente –a través de la manera de sentarse, de sostener las manos, en suma, de todo el estilo corporal–, cuál de los participantes tiene a su favor la

cultura –es decir, el mobiliario, el decorado, las sillas Luis XV, pero también las maneras de usarlos, de habitarlos–, quién es el poseedor de esta cultura objetivada y quiénes están poseídos por esta cultura, en nombre de esta cultura. Si ante el patrón el sindicalista se siente, en el fondo, «incómodo», como se suele decir, es al menos en parte porque sólo dispone de instrumentos de análisis, de auto-análisis, demasiado generales y abstractos, que no le dan ninguna posibilidad de pensar y controlar su relación al lenguaje y al cuerpo. Y este estado de abandono en que le dejan las teorías y análisis disponibles es particularmente grave –aunque el estado de abandono en que se encuentra su mujer, en su cocina de vivienda de protección oficial frente a las peroratas de las locutoras de Radiotelevisión Luxemburgo o de Radio Europa, no carezca de importancia– porque mucha gente va a hablar a través de él, porque es por su boca, por su cuerpo, que va a pasar la palabra de todo un grupo y porque sus reacciones, de repercusión general, podrían haber estado determinadas, sin que él lo sepa, por su horror a los gatitos de pelos largos o a los intelectuales con gafas.

P. ¿No implica su sociología una visión determinista del hombre? ¿Qué parte se le deja a la libertad humana?

—Como toda ciencia, la sociología acepta el principio del determinismo entendido como una forma del principio de razón suficiente. La ciencia que debe *dar razón* de lo que hay postula, precisamente por eso, que no existe nada sin razón de ser. El sociólogo añade *social*: sin razón de ser propiamente social. Ante una distribución estadística postula que existe un factor social que explica esta distribución y si, habiéndolo encontrado, queda un residuo, postula la existencia de otro factor social, y así sucesivamente. (Es lo que hace creer a veces en un imperialismo sociológico: en realidad, es jugar limpio y toda ciencia debe dar cuenta, con sus propios medios, del mayor número de cosas posibles, incluidas aquellas que han sido aparente o realmente explicadas por otras ciencias. Esta es la condición para que pueda plantearles a las otras ciencias –y a sí misma– verdaderas preguntas, y destruir explicaciones aparentes o plantear claramente el problema de la sobredeterminación.)

Dicho esto, se confunden a menudo bajo la palabra de determinismo dos cosas muy distintas: la necesidad objetiva, inscrita en las cosas, y la necesidad «vivida», aparente, subjetiva, el *sentimiento* de necesidad o de libertad. El grado en que el mundo social nos *parezca* determinado depende del conocimiento que tengamos de él. Por el contrario, el grado en el que el mundo social se halle *realmente* determinado no es una cuestión de opinión; en tanto que sociólogo, yo no tengo que estar «por el determinismo» o «por la libertad», sino que he de descubrir la necesidad, si existe, allá donde se encuentre. Debido a que todo progreso en el conocimiento de las leyes del mundo social eleva el grado de necesidad percibida, es natural que la ciencia social se gane más reproches de «determinismo» a medida que está más avanzada.

Sin embargo, contra toda apariencia, es elevando el grado de necesidad percibida y ofreciendo un mejor conocimiento de las leyes del mundo social como la ciencia social da más libertad. Todo progreso en el conocimiento de la necesidad es un progreso en la libertad *posible*. Mientras que el desconocimiento de la necesidad contiene una forma de reconocimiento de la necesidad –y sin duda la más absoluta, la más total, ya que se ignora como tal–, el conocimiento de la necesidad no implica en absoluto la necesidad de este reconocimiento. Por el contrario, hace visible la posibilidad de elección que está inscrita en toda relación del tipo «*si* se tiene esto, *entonces* se tendrá aquello»: la libertad que consiste en elegir aceptar o rechazar el *si* carece de sentido mientras se ignore la relación que lo une a un *entonces*. Ponerse al corriente de las leyes que implica el *laisser-faire* (es decir, la aceptación inconsciente de las condiciones de realización de los efectos previstos) extiende el dominio de la libertad. Una ley ignorada es una naturaleza, un destino (es lo que ocurre con la relación entre el capital cultural heredado y el éxito escolar); una ley conocida aparece como la posibilidad de una libertad.

P. ¿No es peligroso hablar de ley?

—Sí, sin duda. Y yo evito hacerlo cuando me resulta posible. Los que tienen interés en el *laisser-faire* (es decir, en que no se modifique el *si*) ven la «ley» (cuando la ven) como un

destino, una fatalidad inscrita en la naturaleza social (como ocurre, por ejemplo, con las leyes de bronce de las oligarquías de los neo-maquiavélicos, Michels o Mosca). En realidad, la ley social es una ley histórica, que se perpetúa mientras se la deje funcionar, es decir, mientras aquellos a los que sirve (a veces sin que ellos lo sepan) sean capaces de perpetuar las condiciones de su eficacia.

Lo que hay que preguntarse es qué es lo que se hace cuando se enuncia una ley social previamente ignorada (por ejemplo, la ley de la transmisión del capital cultural). Se puede pretender fijar una ley eterna, como hacen los sociólogos conservadores a propósito de la tendencia a la concentración del poder. En realidad, la ciencia debe saber que lo único que hace es registrar, en forma de leyes tendenciales, la lógica que es característica *de un juego determinado en un momento determinado*, y que juega a favor de aquellos que, dominando el juego, están en condiciones de definir de hecho o por derecho las reglas del juego.

Dicho esto, a partir del momento en que se enuncia la ley, puede convertirse en objeto *[enjeu]* de luchas: lucha para conservar conservando las condiciones de funcionamiento de la ley; lucha por transformar cambiando estas condiciones. Estar al tanto de las leyes tendenciales es la condición del éxito de las acciones cuyo objetivo sea desmentirlas. A los dominantes les interesa la ley y, en consecuencia, les interesa una interpretación fisicalista de la ley que la haga volver al estado de mecanismo infra-consciente. Por el contrario, a los dominados les interesa el descubrimiento de la ley como tal, es decir, como ley histórica, que puede ser abolida si se consiguen abolir las condiciones de su funcionamiento. El conocimiento de la ley les da una oportunidad, una posibilidad de contrarrestar los efectos de la ley, posibilidad que no existe mientras se desconozca la ley, mientras ésta se ejerza siendo ignorada por los que la sufren. En suma, lo mismo que desnaturaliza, la sociología desfataliza.

P. Un conocimiento cada vez más profundo de lo social, ¿no corre el riesgo de desalentar toda acción política de transformación del mundo social?

—El conocimiento de lo más probable es lo que hace posible, en función de otros fines, la realización de lo menos probable. Es jugando conscientemente con la lógica del mundo social como se puede lograr que acontezcan los posibles que no parecen inscritos en esta lógica.

La verdadera acción política consiste en servirse del conocimiento de lo probable para reforzar las probabilidades de lo posible. Se opone al utopismo que, semejante en esto a la magia, pretende actuar sobre el mundo mediante el discurso performativo. Lo propio de la acción política es expresar y explotar, generalmente de una manera más inconsciente que consciente, las potencialidades inscritas en el mundo social, en sus contradicciones o en sus tendencias inmanentes. El sociólogo –es lo que provoca los ocasionales lamentos por la ausencia de lo político en su discurso– describe las condiciones con las que debe contar la acción política y de las que dependerá su éxito o fracaso (por ejemplo, en la actualidad, el desencanto colectivo de los jóvenes). De esta manera, pone en guardia contra el error que lleva a tomar el efecto por la causa y a considerar como efectos de la acción política las condiciones históricas de su eficacia. Y esto sin ignorar el efecto que puede ejercer la acción política cuando acompaña e intensifica, por el hecho de expresarlas y de orquestar sus manifestaciones, disposiciones que no produce, que le preexisten.

P. Me inquietan las consecuencias que se podrían sacar, obviamente entendiéndole al revés, de la naturaleza de la opinión tal como usted nos la ha mostrado. ¿No corre el riesgo este análisis de tener un efecto desmovilizador?

—Voy a precisar esto un poco. La sociología pone de manifiesto que la idea de opinión personal (como la idea de gusto personal) es una ilusión. Algunos deducen de ello que la sociología es reductora, que desencanta, que, despojando a las personas de toda ilusión, las desmoviliza.

¿Quiere esto decir que sólo se puede movilizar en base a ilusiones? Si es cierto que la propia idea de opinión personal está socialmente determinada, que es un producto de la historia reproducido por la educación, que nuestras opiniones están determinadas, más vale saberlo; y si tenemos una oportunidad de tener opiniones personales es quizás a condición de saber que nuestras opiniones no se generan espontáneamente.

P. La sociología es a la vez una actividad académica y una actividad crítica, incluso política. ¿No es una contradicción?

—La sociología tal como la conocemos nació, al menos en el caso de Francia, de una contradicción o de un malentendido. Es Durkheim quien hizo todo lo preciso para conseguir que la sociología existiera como ciencia con reconocimiento universitario. Cuando una actividad se constituye como disciplina universitaria se deja de plantear la cuestión de su función y de la función de los que la practican: basta con pensar en los arqueólogos, filólogos, historiadores de la Edad Media, de China o de la filosofía clásica, a quienes jamás se pregunta para qué sirven, para qué sirve lo que hacen, para quién trabajan, quién necesita lo que hacen. Nadie les cuestiona y por eso se sienten completamente justificados de hacer lo que hacen. La sociología no tiene esta suerte... La cuestión de su razón de ser se plantea con tanta mayor insistencia cuanto más se aleja ella de la definición de la práctica científica que los fundadores tuvieron que aceptar e imponer, la de una ciencia pura, tan pura como las más puras, las más «inútiles», las más «gratuitas» de las ciencias académicas –la papirología o los estudios homéricos–, las que los regímenes más represivos dejan sobrevivir y donde se refugian los especialistas de las ciencias «calientes». Conocemos el enorme trabajo que Durkheim tuvo que emprender para conferirle a la sociología ese aspecto «puro» y puramente científico, es decir, «neutro», sin historias: imitaciones ostentosas de las ciencias naturales, multiplicación de los signos de la ruptura con sus funciones externas y con la política, como la definición previa, etc.

En otras palabras, la sociología es, desde su origen, en su mismo origen, una ciencia ambigua, doble, enmascarada; que ha tenido que hacer olvidar, que negar y renegar de su carácter de ciencia *política* para lograr ser aceptada como ciencia universitaria. No es una casualidad que la etnología plantee muchos menos problemas que la sociología.

Pero la sociología también puede utilizar su autonomía para producir una verdad que nadie –de los que están en condicio-

nes de hacerle encargos o de financiarla– le ha pedido. Haciendo buen uso de la autonomía institucional que le asegura el estatuto de disciplina universitaria la sociología puede conseguir las condiciones de una autonomía epistemológica e intentar ofrecer lo que *nadie* le demanda de verdad, esto es, verdad sobre el mundo social. Es comprensible que esta ciencia sociológicamente imposible, capaz de develar lo que sociológicamente debería permanecer enmascarado, no pudiera nacer más que a partir de un engaño sobre sus fines, y que quien quiera practicar la sociología como ciencia deba reproducir incesantemente este fraude original. *Larvatus prodeo.*

La sociología verdaderamente científica es una práctica social que, socio-lógicamente, no debería existir. La mejor prueba de ello la tenemos en el hecho de que desde el momento en que la ciencia social se niega a dejarse encerrar en la alternativa prevista entre la ciencia pura, capaz de analizar científicamente objetos sin importancia social, y la falsa ciencia, que cuida y vela por el orden establecido, se ve amenazada en su existencia social.

P. La sociología científica, ¿no puede contar con la solidaridad de las otras ciencias?

—Sí, por supuesto. Pero la sociología, la recién llegada de las ciencias, es una ciencia crítica consigo misma y con las otras ciencias; y crítica también con los poderes, incluidos los poderes de la ciencia. Como ciencia que se esfuerza por conocer las leyes de producción de la ciencia, no proporciona medios de dominación, sino quizá medios para dominar la dominación.

P. ¿No intenta la sociología responder científicamente a los problemas tradicionales de la filosofía y, en cierta medida, ocultarlos mediante una dictadura de la razón?

—Pienso que, en sus orígenes, era así. Los fundadores de la sociología se marcaban explícitamente este objetivo. Por ejemplo, no es casualidad que el primer objeto de la sociología haya sido la religión: los durkheimianos abordaron en primer lugar el instrumento por excelencia (en un momento determinado) de la construcción del mundo, y especialmente

del mundo social. Pienso también que ciertos temas tradicionales de la filosofía pueden ser replanteados en términos científicos (es lo que he intentado hacer en *La distinción*). La sociología, tal como yo la concibo, consiste en transformar problemas metafísicos en problemas susceptibles de ser tratados científicamente –y, por tanto, políticamente–. Dicho esto, la sociología, como todas las ciencias, se construye contra la ambición total que supone la filosofía o, más bien, las profecías, discursos que, como señala Weber, pretenden ofrecer respuestas totales a cuestiones totales, y especialmente a «las cuestiones de vida o muerte». En otras palabras, la sociología se constituyó con la ambición de robarle a la filosofía algunos de sus problemas, aunque abandonando el proyecto profético que a menudo la caracterizaba. Ha roto con la filosofía social, y con todas las cuestiones últimas en las que se complacía, como las cuestiones del sentido de la historia, del progreso y la decadencia, del papel de los grandes hombres en la historia, etc. Ello no obsta para que los sociólogos reencuentren estos problemas en las operaciones más elementales de la práctica, a través de la manera de plantear una pregunta, presuponiendo, en la forma y el contenido mismos de su interrogación, que las prácticas están determinadas por las condiciones de existencia inmediatas o por toda la historia anterior, etc. Es siendo conscientes de ello, y orientando su práctica en consecuencia, como pueden evitar caer de forma inconsciente en la filosofía de la historia. Por ejemplo, preguntar directamente a alguien sobre la clase social a que pertenece o, por el contrario, intentar determinar «objetivamente» su posición preguntándole por su salario, su puesto de trabajo, su nivel de instrucción, etc., es realizar una elección decisiva entre dos filosofías opuestas de la práctica y la historia. Elección que no se resuelve de verdad si no se plantea como tal –por el hecho de plantear simultáneamente las dos preguntas.

P. ¿Por qué dirige usted siempre palabras muy duras contra la teoría, a la que parece identificar, casi siempre, con la filosofía? De hecho, usted mismo hace teoría, aunque lo niegue.

—Lo que se llama teoría es, generalmente, perorata de manual. A menudo la teorización no es sino una forma de «ma-

nualización», como dice Queneau en alguna parte. Esto lo podría comentar, para que el juego de palabras no le pase inadvertido, citando a Marx: «la filosofía es al estudio del mundo real lo que el onanismo al amor sexual». Si todo el mundo supiera esto en Francia, la ciencia social daría un «salto adelante», como decía el otro. En cuanto a saber si yo hago teoría o no, basta con ponerse de acuerdo en las palabras. Un problema teórico que se convierte en *dispositivo de investigación* se pone en marcha, se hace en cierta manera automóvil, se propulsa él mismo por las dificultades que hace surgir tanto como por las soluciones que aporta.

Uno de los secretos del oficio de sociólogo consiste en saber encontrar los objetos empíricos que permitan poder plantear realmente problemas muy generales. Por ejemplo, la cuestión del realismo y del formalismo en el arte –que, en ciertos momentos, en ciertos contextos, se ha convertido en una cuestión política– puede plantearse empíricamente a propósito de la relación entre las clases populares y la fotografía o a través del análisis de las reacciones ante ciertos espectáculos televisados, etc. Pero también puede plantearse, y además simultáneamente, a propósito de la frontalidad en los mosaicos bizantinos o de la representación del Rey Sol en la pintura o la historiografía. Dicho esto, los problemas teóricos que así se plantean se hallan tan profundamente transformados que los amigos de la teoría ya no reconocen aquí a sus criaturas.

La lógica de la investigación consiste en este *engranaje de problemas* que sujeta y arrastra al investigador, como por encima de su voluntad. Leibniz le reprochaba incesantemente a Descartes en las *Animadversiones* que le exigiera demasiado a la intuición, a la atención, a la inteligencia y que no confiara en los automatismos del «pensamiento ciego» (él pensaba en el álgebra), capaz de suplir las intermitencias de la inteligencia. Lo que no se comprende en Francia –país del ensayismo, de la originalidad, de la inteligencia– es que el método y la organización colectiva del trabajo de investigación pueden producir inteligencia, generar engranajes de problemas y métodos más inteligentes que los investigadores (y dar lugar también, en un universo donde todo el mundo busca la originalidad, a la única originalidad verdadera, la que no se busca

–pienso, por ejemplo, en la extraordinaria excepción que constituyó la Escuela durkheimiana–). Ser científicamente inteligente es colocarse en una situación generadora de verdaderos problemas, de verdaderas dificultades. Es lo que yo he intentado hacer con el grupo de investigación que animo: un grupo de investigación que funciona es un engranaje socialmente instituido de problemas y de formas de resolverlos, una red de controles cruzados y, al mismo tiempo, todo un conjunto de producciones que, al margen de toda imposición de normas, de toda ortodoxia teórica o política, tienen un aire de familia.

P. ¿Qué pertinencia tiene la distinción entre la sociología y la etnología?

—Esta división se halla inscrita de manera desafortunada, y sin duda irreversible, en las estructuras universitarias, es decir, en la organización social de la universidad y en la organización mental de los universitarios. Mi trabajo no hubiera sido posible si no hubiera intentado tratar de manera conjunta problemáticas tradicionalmente consideradas etnológicas y problemáticas tradicionalmente consideradas sociológicas. Por ejemplo, los etnólogos están planteando desde hace unos cuantos años el problema de las taxonomías, de las clasificaciones, problema que se plantea en la encrucijada de varias tradiciones de la etnología: unos se interesan en las clasificaciones que se utilizan para clasificar plantas, enfermedades, etc.; otros en las taxonomías que se emplean para organizar el mundo social, siendo la taxonomía por excelencia la que define las relaciones de parentesco. Esta tradición se ha desarrollado en terrenos en los que, debido a la indiferenciación relativa de las sociedades consideradas, el problema de las clases sociales no se plantea. Los sociólogos, por su parte, plantean el problema de las clases sociales, pero sin plantearse el problema de los sistemas de clasamiento *[classement]* empleados por los agentes y de la relación que mantienen con los clasamientos *[classements]* objetivos. Mi trabajo ha consistido en poner en relación de manera no académica (tal como lo cuento puede evocar una de esas fecundaciones académicas que se producen en los cursos) el problema de las clases so-

ciales y el problema de los sistemas de clasamiento *[classement]*. Y en plantear cuestiones como éstas: ¿no guardan una relación las taxonomías que empleamos para clasificar los objetos y las personas, para juzgar una obra de arte, un alumno, peinados, ropas, etc. –por tanto, para producir clases sociales–, con los clasamientos *[classements]* objetivos, con las clases sociales entendidas (de manera tosca) como clases de individuos vinculadas a clases de condiciones materiales de existencia?

Lo que intento es aludir a un efecto típico de la división del trabajo científico: existen divisiones objetivas (la división en disciplinas, por ejemplo) que, convirtiéndose en divisiones mentales, funcionan de tal manera que hacen imposibles determinados pensamientos. Este análisis es una ilustración de la problemática teórica que acabo de esbozar. Las divisiones institucionales, que son el producto de la historia, funcionan en la realidad objetiva (por ejemplo, si formo un tribunal con cuatro sociólogos será una tesis de sociología, etc.) en forma de divisiones objetivas jurídicamente sancionadas, inscritas en carreras, etc., pero también inscritas en los cerebros, en forma de divisiones mentales, de principios lógicos de división. Los obstáculos al conocimiento a menudo son obstáculos sociológicos. Franqueando la frontera que separa la etnología de la sociología me he visto llevado a plantearle a la etnología montones de cuestiones que la etnología no plantea, y lo mismo con la sociología.

P. Usted define la clase social por el volumen y la estructura del capital. ¿Cómo define usted los tipos de capital? En el caso del capital económico, parece que recurre únicamente a las estadísticas que proporciona el INSEE[17], y en el caso del capital cultural, a los títulos escolares. ¿Se pueden construir verdaderamente clases sociales a partir de ahí?

—Es un viejo debate. Explico mi postura en *La distinción*. Estamos ante la alternativa entre una teoría pura (y dura) de las clases sociales, pero que no se sustenta en ningún dato empírico (posición en las relaciones de producción, etc.) y que carece prácticamente de toda eficacia para describir el estado de la estructura social o sus transformaciones, y trabajos empíricos, como los del INSEE, que no se sustentan en ninguna teoría, pero que proporcionan los únicos datos disponibles para analizar la división en clases. Por mi parte, he intentado superar lo que se ha manejado como una oposición *teológica* entre las teorías de las clases sociales y las teorías de la estratificación social, oposición que queda muy bien en los cursos y en el pensamiento tipo Diamat[18], pero que en realidad no es más que el reflejo de un estado de la división del trabajo intelectual. He intentado, por tanto, proponer una teoría a la vez más compleja (tomando en cuenta estados del capital ignorados por la teoría clásica) y más fundada empíricamente, pero obligada a recurrir a indicadores imperfectos como los que proporciona el INSEE. No soy tan ingenuo como para ignorar que los indicadores que proporciona el INSEE –ya se trate, por ejemplo, de la posesión de acciones– no son buenos índices del capital económico poseído. No hace falta ser brujo para saber eso. Pero hay casos en que el purismo teórico es una coartada de la ignorancia o de la renuncia práctica. La ciencia consiste en hacer lo que se hace sabiendo y diciendo que es todo lo que se puede hacer, enunciando los *límites* de la validez de lo que se hace.

Dicho esto, la pregunta que me ha formulado oculta en realidad otro problema. ¿Qué se *quiere* decir cuando se dice, o escribe, como se hace a menudo: qué son, *finalmente*, las clases sociales para Fulano? Formulando una pregunta así se está seguro de obtener la aprobación de todos los que, estando convencidos de que el problema de las clases sociales está resuelto y que basta con remitirse a los textos canónicos –lo que es muy cómodo y muy económico, si se piensa bien–, lanzan la *sospecha* sobre todos los que, por el hecho de investigar, *delatan* su pensamiento de que no todo ha sido averiguado. Esta estrategia de la sospecha, que se inscribe de forma especialmente probable en determinados habitus de clase, es

[17] *Institut National de la Statistique et des Etudes Economiques*: equivalente al Instituto Nacional de Estadística español (N. del T.).

[18] Manual estalinista de materialismo dialéctico donde se recopilaban textos de Marx, Lenin y Stalin (N. del T.).

ineludible, y les proporciona muchas satisfacciones a los que la practican porque permite, a muy bajo costo, contentarse con lo que se tiene y con lo que se es. Por ello me parece científica y políticamente detestable.

Es cierto que yo constantemente he hecho tabla rasa de cosas que se consideraban solucionadas. Se sabe lo que es el capital... Basta con leer *El Capital* o, mejor, con leer *Para leer El Capital* (y así sucesivamente). Yo preferiría... Pero, en mi opinión, no es cierto y si siempre ha existido este abismo entre la teoría teórica y las descripciones empíricas (abismo que provoca que aquellos que no tienen otra cosa que el marxismo a secas se hallen totalmente desarmados para comprender en su originalidad histórica las nuevas formas de conflictos sociales, por ejemplo, los vinculados a las contradicciones derivadas del funcionamiento del sistema escolar), si siempre ha existido este abismo, es quizá porque el análisis de las diferentes especies de capital estaba por hacer. Para escapar de él había que sacudir las evidencias, y no por el placer de hacer lecturas heréticas –y, en consecuencia, distintivas.

Volviendo al tema de las especies de capital, pienso que es una cuestión muy difícil y soy consciente de que, al abordarla, me aventuro fuera del terreno balizado de las verdades establecidas, donde uno está seguro de ganarse inmediatamente la aprobación, la estima, etc. (dicho esto, pienso que las posiciones científicamente más fecundas son a menudo las más arriesgadas y, por tanto, las más improbables socialmente). En el caso del capital económico me remito a otros; no es mi tarea. De lo que me ocupo es de lo que los demás han abandonado, porque carecen del interés o de las herramientas teóricas para estas cosas, el capital cultural y el capital social, y ha sido muy recientemente cuando he intentado hacer aclaraciones pedagógicas sobre estas nociones. Intento construir definiciones rigurosas, que no sean meros conceptos descriptivos, sino instrumentos de *construcción* que permitan producir cosas que no se veían antes. Tomemos como ejemplo el capital social: se puede ofrecer una idea intuitiva del mismo diciendo que es lo que en el lenguaje cotidiano se denomina «las relaciones». (Muchas veces ocurre que el lenguaje cotidiano designe hechos sociales muy importantes; pero que, al mismo

tiempo, los enmascare por el efecto de familiaridad, que lleva a creer que eso ya se conoce, que se ha comprendido todo, deteniendo así la investigación. Una parte del trabajo de la ciencia social consiste en des-cubrir todo lo que es develado-velado por el lenguaje común. Por ello uno está expuesto al reproche de enunciar evidencias o, peor aún, al de retraducir laboriosamente, en un lenguaje pesadamente conceptual, las verdades básicas del sentido común o las intuiciones a la vez más sutiles y agradables de los moralistas y novelistas. Eso, cuando no se le llega a reprochar al sociólogo, según la lógica del caldero enunciada por Freud, que diga cosas a la vez banales y falsas, poniendo así en evidencia las formidables resistencias que suscita el análisis sociológico.)

Volviendo al capital social, construir este concepto es producir el instrumento para analizar la lógica según la cual esta especie particular de capital se acumula, transmite, reproduce; el instrumento para comprender cómo se transforma en capital económico y, a la inversa, el coste del esfuerzo que supone convertir el capital económico en capital social; el instrumento para comprender la función de instituciones como los clubes o, simplemente, la *familia*, principal ámbito de la acumulación y transmisión de esta especie de capital, etc. Esto se halla lejos, me parece, de las «relaciones» del sentido común, que no son sino una manifestación entre otras del capital social. Las relaciones «mundanas» y todo lo que aparece en los ecos de sociedad del *Figaro*, de *Vogue* o de *Jours de France* dejan de ser, como se cree comúnmente, manifestaciones ejemplares de la vida ociosa de la «clase ociosa» o de los «consumos ostentosos» de los privilegiados, para aparecer como una forma particular de trabajo social, que supone un gasto de tiempo y dinero, así como una competencia específica, y que tiende a asegurar la reproducción (simple o ampliada) del capital social. (Podemos ver, de paso, que ciertos discursos de pretensiones muy críticas omiten lo esencial; sin duda, en este caso particular, porque los intelectuales no son muy «sensibles» a la forma de capital social que se acumula y circula en las veladas mundanas, sintiéndose así más inclinados a ridiculizar, con una mezcolanza de fascinación y resentimiento, que a analizar.)

Era preciso construir, por tanto, el objeto que denomino capital social –que pone en evidencia, de entrada, que los cocktails de los editores o los intercambios de recensiones son el equivalente, en el orden del campo intelectual, del trabajo mundano de los aristócratas– para percibir que la vida mundana constituye la principal actividad de determinadas personas cuyo poder y autoridad se basan en el capital social. La empresa basada en el capital social ha de asegurar su propia reproducción mediante una forma específica de trabajo (inaugurar monumentos, presidir obras de beneficencia, etc.) que supone un oficio –y, por tanto, un aprendizaje– y un gasto de tiempo y energía. A partir del momento en que se construye este objeto se pueden emprender verdaderos estudios comparativos, se puede discutir con los historiadores sobre la nobleza en la Edad Media, releer a Saint-Simon y Proust o, por supuesto, los trabajos de los etnólogos.

Dicho esto, usted tiene toda la razón al plantear la cuestión. Como lo que yo hago no es en absoluto trabajo teórico, sino trabajo científico que moviliza todos los recursos teóricos que precise el análisis empírico, mis conceptos no siempre son lo que deberían ser. Por ejemplo, yo planteo incesantemente, en términos que no me satisfacen completamente a mí mismo, el problema de la conversión de una especie de capital en otra; este es un ejemplo de un problema que no ha podido plantearse explícitamente –se planteaba antes de saberlo– hasta que se ha construido la noción de especie de capital. Este problema lo conoce la práctica: en ciertos juegos (por ejemplo, en el campo intelectual, para obtener un premio literario o, más aún, la estima de los pares) el capital económico es inoperante. Para que se convierta en operante es preciso hacer que sufra una transmutación: es la función, por ejemplo, del trabajo mundano que permitía transmutar el capital económico –siempre en la raíz en última instancia– en nobleza. Pero esto no es todo. ¿Cuáles son las leyes por las que se efectúa esta reconversión? ¿Cómo se define la tasa de intercambio que rige el cambio de una especie de capital a otra? En todas las épocas se da una lucha constante en torno a la tasa de conversión entre las diferentes especies, lucha que opone a las diferentes fracciones de la clase dominante, en cuyo capital global tal o cual especie participa en mayor o menor medida. Los que en el siglo XIX se denominaban «capacidades» tienen un interés constante en la revalorización del capital cultural respecto al capital económico. Es evidente, y en esto consiste la dificultad del análisis sociológico, que estas cosas que tomamos por objeto –capital cultural, capital económico, etc.– son ellas mismas objetos *[enjeux]* de lucha en la propia realidad que estudiamos y que lo que diremos de ellas se convertirá a su vez en objeto *[enjeu]* de luchas.

El análisis de estas leyes de reconversión no está acabado, ni mucho menos, y si hay alguien a quien le plantee problemas, es a mí. Y está bien que sea así. Hay una multitud de cuestiones, en mi opinión muy fecundas, que me planteo, o que me son planteadas, objeciones que se me han hecho y que sólo han sido posibles porque se habían establecido estas distinciones. Quizá la investigación sea el arte de crearse dificultades fecundas –y de crearselas a los demás–. Allí donde había cosas simples se hace aparecer problemas. Y uno se encuentra cosas mucho más espesas –¿sabe?, creo que podría dar uno de esos cursos de marxismo sin lágrimas sobre las clases sociales que se han vendido tanto en los últimos años con el nombre de teoría, o incluso de ciencia, o incluso de sociología–, uno se encuentra con cosas a la vez sugestivas e inquietantes (conozco el efecto que produce lo que hago en los guardianes de la ortodoxia y creo que también conozco un poco por qué produce ese efecto y me encanta que produzca ese efecto). La idea de ser sugestivo e inquietante me agrada mucho.

P. Pero, la teoría de las clases sociales que usted propone, ¿no tiene algo de estática? Usted describe un estado de la estructura social sin decir cómo cambia.

—Lo que capta la encuesta estadística es un momento, un estado de un juego con 2, 3, 4 ó 6 jugadores, qué más da; ofrece una fotografía de las pilas de fichas de diferentes colores que han ganado en las jugadas precedentes y que van a jugar en las siguientes. El capital captado en el instante es un producto de la historia que va a producir historia. Diré simplemente que el juego de los diferentes jugadores entendido en el sentido de estrategia –lo llamaré en adelante el juego 1– va

a depender de su juego en el sentido de bazas, juego 2, y en particular del volumen global de su capital (número de fichas) y de la estructura de este capital, es decir, de la configuración de las pilas (los que tienen muchas rojas y pocas amarillas, es decir, mucho capital económico y poco capital cultural, no juegan como los que tienen muchas amarillas y pocas rojas). Su juego 1 será tanto más audaz (farol) cuanto mayor sea la pila y apostarán tanto más a las casillas amarillas (sistema escolar) cuantas más fichas amarillas (capital cultural) tengan. Cada jugador ve el juego 1 de los demás –es decir, su manera de jugar, su estilo– y hace conjeturas sobre su juego 2, a partir de la hipótesis tácita de que éste se manifiesta por el estilo. Puede incluso conocer directamente una parte o la totalidad del juego 2 de los otros jugadores (jugando los títulos escolares el papel de las declaraciones en el bridge). En todo caso, se basa en el conocimiento que tiene de las propiedades de los otros jugadores, es decir, de su juego 2, para orientar su juego 1. Pero el principio de sus anticipaciones no es otra cosa que el sentido del juego, es decir, el dominio práctico de la relación entre el juego 1 y el juego 2 (lo que expresamos cuando decimos de una propiedad –por ejemplo, una prenda o un mueble– «es pequeñoburgués»). Este sentido del juego es el producto de la incorporación progresiva de las leyes inmanentes del juego. Es, por ejemplo, lo que captan Thibaut y Riecken cuando observan que, preguntados sobre dos personas que donan su sangre, los encuestados suponen espontáneamente que la persona de clase superior lo hace libremente y la persona de clase inferior forzada (sin que se sepa, cosa que sería muy interesante, cómo varía la proporción de los que hacen esta hipótesis entre los sujetos de clase superior y los sujetos de clase inferior).

No hace falta decir que la imagen que he empleado para explicarme sólo es útil como artificio pedagógico. Pero creo que da una idea de la lógica real del cambio social y que ilustra lo artificial que resulta la alternativa de la estática y la dinámica.

4. ¿Están los intelectuales al margen?[19]

[...]

P. Cuando usted estudiaba la escuela y la enseñanza, su análisis de las relaciones sociales en el campo cultural reenviaba a un análisis de las instituciones culturales. Ahora, cuando usted analiza el discurso, parece que cortocircuita las instituciones; y, sin embargo, se interesa explícitamente en el discurso político y en la cultura política.

—Le recuerdo –aunque no tenga otro interés que el meramente biográfico– que mis primeros trabajos trataban sobre el pueblo argelino y que abordaban, entre otras cosas, las formas de la conciencia política y los fundamentos de las luchas políticas. Si me he interesado a continuación en la cultura, no es porque le confiriera una especie de prioridad «ontológica» y menos aún porque la postulara como un factor de explicación privilegiado para comprender el mundo social. En realidad, este terreno estaba abandonado. Los que se ocupaban de él oscilaban entre el economicismo reductor y el idealismo o espiritualismo, que funcionaban como una «pareja epistemológica» perfecta. No creo ser de los que trasponen de manera acrítica los conceptos económicos al ámbito de la cultura; no obstante, he pretendido, y no sólo de manera metafórica, ha-

[19] Entrevista con François Hincker, *La Nouvelle critique*, núms. 111/112, febrero-marzo 1978 (extracto).

cer una economía de los fenómenos simbólicos y estudiar la lógica específica de la producción y la circulación de los bienes culturales. Había una especie de desdoblamiento del pensamiento que hacía que en la cabeza de muchas personas pudieran coexistir un materialismo aplicable al movimiento de los bienes materiales y un idealismo aplicable al de los bienes culturales. Se contentaban con un conjunto muy pobre de fórmulas: «la cultura dominante es la cultura de las clases dominantes, etc.». Ello les permitía a muchos intelectuales vivir sin demasiado malestar sus contradicciones: desde el momento en que se estudian los fenómenos culturales como regidos por una lógica económica, como determinados por intereses específicos –irreductibles a los intereses económicos en sentido restringido– y por la búsqueda de beneficios específicos, etc., los propios intelectuales se ven obligados a percibirse como sujetos determinados por estos intereses que pueden explicar sus posicionamientos, en lugar de situarse en el universo del desinterés puro, del «compromiso» libre, etc. Y se comprende mejor, por ejemplo, por qué es mucho más fácil en el fondo para un intelectual ser progresista en el terreno de la política general que en el terreno de la política cultural o, más concretamente, de la política universitaria, etc.

Si lo prefiere así, he puesto en juego lo que estaba al margen del juego: los intelectuales están siempre de acuerdo en dejar al margen del juego su propio juego y sus propias apuestas *[enjeux]*.

He vuelto así a la política a partir de la constatación de que la producción de representaciones del mundo social, que es una dimensión fundamental de la lucha política, es el cuasi-monopolio de los intelectuales: la lucha por los clasamientos *[classements]* sociales es una dimensión capital de la lucha de clases y es por este cauce por donde la producción simbólica interviene en la lucha política. Las clases existen dos veces, una vez objetivamente y una segunda vez en la representación social más o menos explícita que se hacen los agentes de las clases y que constituye un objeto *[enjeu]* de luchas. No es lo mismo que se le diga a alguien «lo que te pasa es porque tienes una relación desdichada con tu padre» a que se le diga «lo que te pasa es porque eres un proletario al que le roban la plusvalía».

El terreno en el que se lucha por imponer la manera conveniente, justa, legítima de hablar del mundo social no puede quedar eternamente excluido del análisis; aunque la pretensión al discurso legítimo implique, tácita o explícitamente, el rechazo de esta objetivación. Los que pretenden el monopolio del pensamiento del mundo social no quieren ser pensados sociológicamente.

Sin embargo, me parece tanto más importante plantear la cuestión de lo que se juega en este juego en cuanto que los que tendrían interés en plantearla –es decir, los que delegan en los intelectuales, en los portavoces, la tarea de defender sus intereses– no poseen los medios para plantearla mientras que los que se benefician de esta delegación no tienen interés en plantearla. Hay que tomarse en serio el hecho de que los intelectuales sean objeto de una delegación de hecho –delegación global y tácita que, en el caso de los responsables de los partidos, se hace consciente y explícita al tiempo que permanece igual de global (uno se remite a ellos)– y analizar las condiciones sociales en las que se recibe y utiliza esta delegación.

P. Pero, ¿puede hablarse de la misma manera de esta delegación –que, en cierta medida, es innegable– cuando se trata del trabajador próximo al partido comunista que cuando se trata del trabajador que confía en un partido o político reaccionario?

—La delegación funciona a menudo basándose en índices distintos de los que normalmente se cree. Un obrero puede «reconocerse» en la manera de ser, el «estilo», el acento, la relación al lenguaje del militante comunista, mucho más que en su discurso que, a veces, parece más bien destinado a «enfriarle». Él se dice: «Este no se desinflará delante de un patrón». Este «sentido de clase» elemental no es infalible. En este sentido, por tanto, e incluso cuando la delegación no tiene más fundamento que una especie de «simpatía de clase», la diferencia existe. Ello no obsta para que, en lo que respecta al control del contrato de delegación, al poder sobre el lenguaje y las acciones de los delegados, la diferencia no sea tan radical como podría desearse. Las personas sufren esta desposesión y cuando se inclinan hacia la indiferencia o hacia po-

siciones conservadoras es muchas veces porque, con razón o sin ella, se sienten relegados del universo de los delegados: «son todos iguales», «son tal para cual».

P. Al mismo tiempo, aunque lo que usted constata desaparezca rápidamente, el comunista, aun si es silencioso en su discurso, actúa: su relación con la política no se limita al lenguaje.

—La acción depende en buena medida de las palabras con las que se le habla. Por ejemplo, las diferencias entre las luchas de los peones especializados de «primera generación», hijos de campesinos, y las de los obreros hijos de obreros, arraigados en una tradición, están vinculadas a diferencias de conciencia política, y por tanto de lenguaje. El problema de los portavoces consiste en ofrecer un lenguaje que permita a los individuos a los que se dirige universalizar sus experiencias sin excluirlos de hecho por ello de la expresión de su propia experiencia, que vendría a ser otra forma de desposeerles. Como he intentado mostrar, el trabajo del militante consiste precisamente en transformar la aventura personal, individual («me han despedido»), en caso particular de una relación social más general («te han despedido porque...»). Esta universalización pasa necesariamente por el concepto; encierra por tanto el peligro de la fórmula preparada, del lenguaje automático y autónomo, de la palabra ritual en la que aquellos de los que se habla y por quien se habla ya no se reconocen, como se suele decir. Esta palabra muerta (pienso en todas las grandes palabras del lenguaje político que permiten hablar para no pensar) bloquea el pensamiento, tanto en el que la pronuncia como en aquel a quien va dirigida y a quien debería movilizar, en primer lugar intelectualmente, y preparar para la crítica (incluida la del discurso que le moviliza) y no solamente para la adhesión.

P. Es cierto que hay un intelectual en cada militante, pero un militante no es un intelectual como los demás, máxime cuando su herencia cultural no es la del intelectual.

—Una de las condiciones para que no sea un intelectual como los demás –y digo una condición entre otras, que se añade a todas las que se mencionan habitualmente, como el «control de las masas» (del que habría que preguntarse en qué condiciones puede ejercerse verdaderamente, etc.)– es también que esté en condiciones de controlarse a sí mismo (o de ser controlado por sus competidores, lo que es mucho más seguro...) por medio de un análisis de lo que significa ser un «intelectual», tener el monopolio de la producción de discurso sobre el mundo social, estar implicado en un espacio de juego, el espacio político, que posee su lógica, en el que se invierten intereses de un tipo particular, etc. La sociología de los intelectuales es una contribución al socio-análisis de los intelectuales: tiene como función dificultar la autopercepción triunfalista en la que se complacen intelectuales y dirigentes y recordar que estamos manipulados en nuestras categorías de pensamiento, en todo lo que nos permite pensar y hablar el mundo. También debe poner de manifiesto que los posicionamientos sobre el mundo social quizá se deban en parte a las condiciones en que se producen, a la lógica específica de los aparatos políticos y del «juego» político, de la cooptación, de la circulación de ideas, etc.

P. Lo que me inquieta es que su postulado de la identidad entre militante político e intelectual obstaculice, rechace una posición adecuada de las relaciones entre acción y teoría, entre conciencia y práctica, entre «base» y «cúpula», y con más motivo entre militantes de origen obrero y militantes de origen intelectual, por no hablar de las relaciones entre clases –clase obrera y capas intelectuales.

—En realidad, hay dos formas muy diferentes de discurso sobre el mundo social. Esto se puede ver muy bien en el problema de la previsión: si un intelectual corriente, un sociólogo, hace una previsión falsa, no tiene consecuencias porque sólo le compromete a él, sólo le afecta a él. Un responsable político, por el contrario, es alguien que tiene el poder de hacer existir lo que dice; es lo característico de la consigna. El lenguaje del responsable es un lenguaje autorizado (por los mismos a quienes se dirige) y, por tanto, un lenguaje de autoridad que ejerce un poder, que puede hacer existir lo que dice. En este caso, el error puede ser una falta. Es sin duda esto lo que explica –sin justificarlo jamás, en mi opinión– que el lenguaje político caiga tan a menudo en el anatema, en la exco-

munión, etc. («traidor», «renegado», etc.). El intelectual «responsable» que se equivoca arrastra a los que le siguen al error porque su palabra tiene una fuerza en la medida en que es creída. Es posible que una cosa buena para aquellos por los que habla (tomando «por» siempre en el doble sentido de «a favor de» y «en lugar de»), es posible que tal cosa que podría hacerse no se haga y que, al contrario, una cosa que podría no hacerse se haga. Sus palabras contribuyen a hacer la historia, a cambiar la historia.

Hay varias maneras de producir la verdad que se hallan en competencia y que tienen, cada una de ellas, sus sesgos, sus límites. El intelectual «responsable», en nombre de su «responsabilidad», tiende a reducir su pensamiento pensante a un pensamiento militante, y puede ocurrir –pasa a menudo– que lo que era estrategia provisional se convierta en habitus, en manera permanente de ser. El intelectual «libre» es propenso al terrorismo: transportaría de buen grado al campo político las guerras a muerte que son las guerras de verdades que tienen lugar en el campo intelectual («si yo tengo razón, tú estás equivocado»), pero que toman una forma muy distinta cuando lo que está en juego no es únicamente la vida y la muerte simbólicas.

Me parece capital para la política y para la ciencia que los dos modos concurrentes de producción de representaciones del mundo social tengan por igual derecho de ciudadanía y que, en todo caso, el segundo no abdique ante el primero, agregándole el terrorismo al simplismo, como ha sido práctica corriente en determinados períodos de las relaciones entre los intelectuales y el partido comunista. Se me dirá que eso es evidente, se me concederá la razón muy fácilmente, en principio, pero al mismo tiempo sé que sociológicamente esto no es nada evidente.

Diré, en mi jerga, que es importante que el espacio en el que se produce el discurso sobre el mundo social continúe funcionando como un campo de luchas donde el polo dominante no aplaste al polo dominado, la ortodoxia a la herejía. Porque, en este dominio, mientras hay lucha hay historia, es decir, esperanza.

[...]

5. ¿Cómo liberar a los intelectuales libres?[20]

P. Se le reprocha a veces el ejercer contra los intelectuales una violencia polémica que roza el anti-intelectualismo. Y en su último libro, *El sentido práctico*, reincide. Cuestiona hasta la función de los intelectuales, su pretensión de conocimiento objetivo y su capacidad de explicar científicamente la práctica...

—Llama la atención el hecho de que personas que, día tras día, o semana tras semana, imponen de forma completamente arbitraria los veredictos de un pequeño club de admiración mutua se quejen de violencia cuando los mecanismos de esta violencia se sacan a la luz por una vez. Y que estos conformistas profundos se den así, mediante una extraordinaria inversión, aires de audacia intelectual, incluso de coraje político (casi nos harían creer que se están jugando el Gulag). Lo que no se le perdona al sociólogo es que ponga a disposición de todo el mundo los secretos reservados a los iniciados. La eficacia de una acción de violencia simbólica está en relación directa con el desconocimiento de las condiciones y los instrumentos de su ejercicio. Sin duda, no es casualidad que la producción de los bienes culturales no haya dado lugar todavía a asociaciones específicas de defensa de los consumi-

[20] Entrevista con Didier Eribon, *Le Monde Dimanche*, 4 de mayo de 1980, pp. I y XVII.

dores. Podemos imaginarnos todos los intereses, económicos y simbólicos, vinculados a la producción de libros, cuadros, espectáculos de teatro, de danza, de cine, que se verían amenazados si los mecanismos de *producción del valor* de los productos culturales se hallaran completamente develados a los ojos de todos los consumidores. Me refiero, por ejemplo, a procesos como la circulación circular de críticas elogiosas entre un pequeño número de productores (de obras, pero también de críticas), universitarios de alto rango que autorizan y consagran, periodistas que se autorizan y celebran. Las reacciones que suscita que se saquen a la luz los mecanismos de la producción cultural hacen pensar en los procesos judiciales que algunas empresas han intentado emprender contra asociaciones de consumidores. Lo que, en efecto, está en juego es el conjunto de las operaciones que permiten hacer pasar una golden por una reineta, los productos del márketing, del *rewriting* y de la publicidad de las redacciones por obras intelectuales.

P. ¿Piensa usted que los intelectuales –o, al menos, los que, de ellos, tienen más que perder– se sublevan cuando se desenmascaran sus beneficios y los medios más o menos confesables que emplean para asegurárselos?

—Por supuesto. Los reproches que se me hacen son tanto más absurdos cuanto que yo no dejo de denunciar la propensión de la ciencia social a pensar en la lógica del proceso judicial o la inclinación de los lectores de trabajos de ciencia social a hacerlos funcionar en esta lógica: allí donde la ciencia quiere enunciar leyes tendenciales que transcienden a las personas a través de las que se realizan o manifiestan, el resentimiento, que puede tomar todo tipo de disfraces –comenzando por el de la ciencia–, ve la *denuncia* de personas.

Estas advertencias me parecen tanto más necesarias cuanto que, en la realidad, la ciencia social, cuya vocación es comprender, ha servido a veces para condenar. Pero hay algo de mala fe cuando se reduce la sociología, como siempre ha hecho la tradición conservadora, a su caricatura policial. Y, en particular, cuando uno se autoriza, por el hecho de que una sociología rudimentaria de los intelectuales haya servido de

instrumento de represión contra los intelectuales, para recusar las cuestiones que una verdadera sociología de los intelectuales les plantea a los intelectuales.

P. ¿Puede poner un ejemplo de estas cuestiones?

—Es evidente, por ejemplo, que el zhdanovismo[21] les ha ofrecido a ciertos intelectuales de segunda fila (desde el punto de vista de los criterios en vigor en el campo intelectual) la ocasión de tomarse la revancha, en nombre de una representación interesada de las demandas populares, contra los intelectuales que poseían el suficiente capital propio como para estar en condiciones de reivindicar su autonomía frente a los poderes. Esto no es suficiente para descalificar toda interrogación sobre las funciones de los intelectuales y sobre lo que le debe su manera de cumplir estas funciones a las condiciones sociales en que las ejercen. Así, cuando pongo en evidencia que la distancia respecto a las necesidades ordinarias constituye la condición de la percepción teórica del mundo social, no es para acusar a los intelectuales de «parásitos», sino para poner de relieve los límites que le imponen a todo conocimiento teórico las condiciones sociales de su ejercicio: si hay una cosa que les cuesta comprender a los hombres del ocio académico es la práctica en tanto que tal, incluso la más banal, ya sea la de un jugador de fútbol, la de una mujer cabila cumpliendo un ritual o la de una familia bearnesa[22] que casa a sus hijos.

[21] Andrei A. Zhdanov: miembro del Politburó de la URSS desde 1939 hasta su muerte en 1948. Estrecho colaborador de Stalin, fue el encargado de la política cultural de la Unión Soviética tras la Segunda Guerra Mundial. Se caracterizó por poner en marcha una sistemática persecución de todo artista o intelectual que se apartara de los cánones del realismo socialista. Escribió varias obras en las que denunciaba el arte contemporáneo ruso por su decadencia pro-occidental. Su política originó el éxodo de numerosos intelectuales y artistas rusos. Esta política se conoce en la Unión Soviética como zhdanovismo (N. del T.).

[22] Los cabilas son bereberes argelinos; el Béarn es una comarca en los Pirineos franceses. Los primeros trabajos de investigación de campo de Bourdieu, a fines de los cincuenta e inicios de los sesenta, tuvieron lugar precisamente en la Cabila argelina y el Béarn francés (N. del T.).

P. Volvemos a una de las tesis fundamentales de su último libro, *El sentido práctico*: hay que analizar la situación social de los que analizan la práctica, los presupuestos que introducen en su análisis...

—El sujeto de la ciencia forma parte del objeto de la ciencia; ocupa un lugar en él. No se puede comprender la práctica si no se controlan, mediante el análisis teórico, los efectos de la relación a la práctica que está inscrita en las condiciones sociales de todo análisis teórico de la práctica (y digo mediante el análisis teórico y no, como se piensa generalmente, mediante cualquier forma de participación práctica o mística en la práctica, «observación participante», «intervención», etc.). Así, los rituales –sin duda las más prácticas de las prácticas, ya que están hechos de manipulaciones, de gesticulaciones y de toda una danza corporal– tienen todas las probabilidades de ser mal comprendidos por personas que, teniendo muy poco de bailarines o gimnastas, se hallan inclinadas a ver en ellos una especie de lógica, de cálculo algebraico.

P. Situar a los intelectuales es, para usted, tener presente que pertenecen a la clase dominante y que obtienen beneficios de su posición, aunque estos beneficios no sean estrictamente económicos.

—Contra la ilusión del «intelectual sin ataduras ni raíces», que constituye de alguna manera la ideología profesional de los intelectuales, yo pongo de evidencia que los intelectuales son, en tanto que poseedores de capital cultural, una fracción (dominada) de la clase dominante y que muchos de sus posicionamientos –en temas políticos, por ejemplo– se deben a la ambigüedad de su posición de dominados entre los dominantes. También pongo de manifiesto que la pertenencia al campo intelectual implica intereses específicos, no sólo, en París como en Moscú, puestos en Academias o contratos de edición, recensiones o puestos universitarios, sino también signos de reconocimiento y gratificaciones a menudo incomprensibles para quien no es miembro de ese universo, pero por los que se da pie a toda clase de constricciones y censuras sutiles.

P. ¿Y piensa que una sociología de los intelectuales les ofrece a los intelectuales la libertad respecto a los determinismos que se les imponen?

—Por lo menos ofrece la posibilidad de una libertad. Los que dan la imagen de dominar su época a menudo están dominados por ella y, terriblemente pasados de moda, desaparecen con ella. La sociología da una oportunidad de romper el encanto, de denunciar la relación de poseedor poseído que encadena a su tiempo a los que siempre están al día, al gusto del día. Hay algo de patético en la docilidad con la que los «intelectuales libres» se afanan en componer sus disertaciones sobre los temas impuestos del momento, como ocurre en la actualidad con el deseo, el cuerpo o la seducción. Y no hay nada más fúnebre que la lectura, veinte años después, de estos ejercicios impuestos de concurso que se reúnen, en perfecta combinación, en los números especiales de las grandes revistas «intelectuales».

P. Se podría replicar que estos intelectuales al menos tienen el mérito de vivir en su tiempo...

—Sí, si vivir en su tiempo es dejarse llevar por la corriente de la historia intelectual, flotar a merced de las modas. No, si lo propio del intelectual no es «saber lo que hay que pensar» sobre todo lo que la moda y sus agentes designan como digno de ser pensado, sino intentar descubrir todo lo que la historia y la lógica del campo intelectual le imponen pensar, en determinado momento, con la ilusión de la libertad. Ningún intelectual se sumerge más en la historia, en el presente, que el sociólogo que hace su oficio (lo que, para los otros intelectuales, es objeto de un interés facultativo, exterior al trabajo profesional de filósofo, filólogo o historiador, constituye para él el objeto principal, primordial, incluso exclusivo). Pero su ambición es extraer del presente las leyes que permiten dominarlo, sustraerse a él.

P. Usted evoca en algún sitio, en una de esas notas que son como «el Infierno» de sus textos, «los deslizamientos insensibles que han conducido en menos de treinta años de un estado del campo intelectual en el que era tan necesario ser comunis-

ta que no se tenía necesidad de ser marxista a un estado en el que era tan *chic* ser marxista que hasta se podía "leer" a Marx, para llegar a un estado en el que el último *must* de la moda es estar de vuelta de todo, comenzando por el marxismo».

—No es una fórmula polémica, sino una descripción taquigráfica de la evolución de muchos intelectuales franceses. Creo que resiste las críticas. Y que está bien decirla en una época en que los que se han dejado llevar, como limaduras de hierro, a merced de las fuerzas del campo intelectual quieren imponer su última conversión a los que no les han seguido en sus sucesivas inconsciencias. No es divertido ver practicar el terrorismo en nombre del antiterrorismo, la caza de brujas en nombre del liberalismo, a los mismos, muchas veces, que en otros tiempos ponían la misma convicción interesada en hacer reinar el orden estalinista. Sobre todo en el mismo momento en que el Partido Comunista y sus intelectuales vuelven a prácticas y declaraciones dignas de los mejores días del estalinismo y, más concretamente, al pensamiento maquinal y al lenguaje mecánico, productos de aparato destinados únicamente a la conservación del aparato.

P. Pero, poner en evidencia los determinismos sociales que pesan sobre los intelectuales, ¿no lleva a descalificar a los intelectuales y a desacreditar sus producciones?

—Pienso que el intelectual tiene el privilegio de estar situado en condiciones que le permiten dedicarse a conocer sus determinaciones genéricas y específicas. Y, por medio de ello, a liberarse de ellas (al menos parcialmente) y a ofrecer a los demás medios de liberación. La crítica de los intelectuales, si hay crítica, es el reverso de una exigencia, de una expectativa. Me parece que es a condición de conocer y dominar lo que le determina como puede desempeñar el intelectual la función liberadora que se atribuye, generalmente de manera puramente usurpadora. Los intelectuales que se escandalizan ante la sola intención de clasar *[classer]* este inclasable *[inclassable]* muestran con ello cuán alejados se hallan de la consciencia de su verdad y de la libertad que ésta podría procurarles. El privilegio del sociólogo, si tiene alguno, no es el de mantenerse sobrevolando por encima de los que clasa *[classe]*, sino de sa-

berse enclasado *[classé]* y de saber más o menos dónde se sitúa en los clasamientos *[classements]*. A los que, creyendo asegurarse así una revancha, me preguntan cuáles son mis gustos en pintura o en música les respondo –y no es un juego–: los que corresponden a mi lugar en el clasamiento *[classement]*. Insertar al sujeto de la ciencia en la historia y en la sociedad no es condenarse al relativismo; es plantear las condiciones de un conocimiento crítico de los límites del conocimiento que es la condición del verdadero conocimiento.

P. ¿Es lo que le empuja a denunciar la usurpación de la palabra por los intelectuales?

—De hecho, es muy frecuente que los intelectuales se apoyen en la autoridad de la *competencia* (en el sentido cuasi-jurídico del término) que se les reconoce socialmente para hablar con autoridad mucho más allá de los límites de su competencia técnica, especialmente en el ámbito de la política. Esta usurpación –que constituye el principio mismo de la ambición del intelectual a la antigua, presente en todos los frentes del pensamiento, poseedor de todas las respuestas– se reencuentra, con otra apariencia, en el *apparatchik* o en el tecnócrata que invocan el Diamat o la ciencia económica para dominar.

P. ¿Puede ser más preciso?

—Los intelectuales se otorgan el derecho usurpado de legiferar en todos los asuntos en nombre de una competencia social que a menudo es completamente independiente de la competencia técnica que parece garantizar. Me refiero a lo que constituye, en mi opinión, una de las taras hereditarias de la vida intelectual francesa, el *ensayismo*, tan profundamente arraigado en nuestras instituciones y tradiciones que necesitaría horas para enumerar sus condiciones sociales de posibilidad (aludiré únicamente a esta especie de proteccionismo cultural, vinculado a la ignorancia de las lenguas y tradiciones extranjeras, que permite la supervivencia de empresas de producción cultural superadas; o a las costumbres de las clases preparatorias a las facultades de elite, o incluso a las tradiciones de las clases de filosofía). A los que podrían regoci-

jarse demasiado pronto les diré que los errores van por parejas y se sostienen mutuamente: al ensayismo de los que «disertan *de omni re scibili*, sobre todo asunto cognoscible» le responden esas disertaciones «infladas» que son tan a menudo las tesis. En suma, lo que está en cuestión es la pareja del pedantismo y la mundanidad, de la tesis y la fruslería, que provoca que sean completamente improbables las grandes obras científicas y que las condena, cuando surgen, a la alternativa de la vulgarización semi-mundana o el olvido.

P. En su último artículo de *Actes de la recherche*[23], «Lo muerto aprehende lo vivo», usted la emprende con la filosofía con mayúsculas...

—Sí. Es una de las manifestaciones más típicas de este modo de pensamiento altivo que se identifica comúnmente con la altura teórica. Hablar de Aparatos con una gran A, y del Estado, o del Derecho, o de la Escuela, hacer de los Conceptos los sujetos de la acción histórica es evitar mancharse las manos con la investigación empírica reduciendo la historia a una especie de gigantomaquia donde el Estado se enfrenta al Proletariado o recurriendo, en el límite, a las Luchas, modernas Erinias.

P. Usted denuncia una filosofía fantasmagórica de la historia. Pero, ¿no olvidan sus análisis la historia, como a menudo se le reprocha?

—En realidad, me esfuerzo por mostrar que lo que se llama lo social es, de principio a fin, historia. La historia está inscrita en las cosas, es decir, en las instituciones (las máquinas, los instrumentos, el derecho, las teorías científicas, etc.), así como en los cuerpos. Todo mi esfuerzo se dirige a descubrir la historia allí donde ésta mejor se esconde, en los cerebros y en los pliegues del cuerpo. El inconsciente es historia. Es lo que ocurre, por ejemplo, con las categorías de pensamiento y percepción que aplicamos espontáneamente al mundo social.

[23] *Actes de la recherche en sciences sociales (Actas de investigación en ciencias sociales)*, revista sociológica fundada por Bourdieu en 1975 y que se sigue publicando en la actualidad (N. del T.).

P. El análisis sociológico es una instantánea fotográfica del encuentro entre dos historias: la historia hecha cosa y la historia hecha cuerpo.

—Sí. Panofsky nos recuerda que cuando alguien levanta su sombrero para saludar reproduce sin saberlo el gesto mediante el cual, en la Edad Media, los caballeros levantaban sus cascos para manifestar sus intenciones pacíficas. Actuamos así todo el tiempo. Cuando la historia hecha cosa y la historia hecha cuerpo se hallan perfectamente concertadas –como, en el jugador de fútbol, las reglas del juego y el sentido del juego–, el actor hace exactamente lo que tiene que hacer, «lo que hay que hacer», como se suele decir, sin tener siquiera la necesidad de saber lo que hace. Ni autómata ni calculador racional, es un poco como *el Orión ciego dirigiéndose hacia el sol naciente* del cuadro de Poussin, tan apreciado por Claude Simon.

P. ¿Significa esto que en el fundamento de su sociología hay una teoría antropológica, o más simplemente, una determinada imagen del hombre?

—Sí. Esta teoría de la práctica o, más bien, del sentido práctico, se define sobre todo contra la filosofía del sujeto y del mundo como representación. Entre el cuerpo socializado y los campos sociales, dos productos generalmente concertados porque proceden de la misma historia, se establece una complicidad infra-consciente, corporal. Pero esta teoría se define también en oposición al conductismo. La acción no es una respuesta cuya clave residiera por entero en el estímulo activador, sino que tiene por principio un sistema de disposiciones, lo que llamo el habitus, que es el producto de toda la experiencia biográfica (lo que provoca que, como no hay dos historias individuales idénticas, no haya dos habitus idénticos, aunque existan clases de experiencias y, por tanto, clases de habitus –los habitus de clase–). Estos habitus, especies de programas (en el sentido de la informática) conformados históricamente constituyen en cierta manera el principio de la eficacia de los estímulos que los desencadenan, ya que estos estímulos convencionales y condicionales sólo pueden ejercerse sobre organismos dispuestos a percibirlos.

P. ¿Se opone esta teoría al psicoanálisis?

—Esto es mucho más complicado. Sólo diré que la historia individual, en lo que tiene de más singular –y hasta en su misma dimensión sexual– está determinada socialmente. Es lo que expresa muy bien la fórmula de Carl Schroske: «Freud olvida que Edipo era un rey». Pero, aunque esté en su derecho de recordarle al psicoanalista que la relación padre-hijo es también una relación de sucesión, el propio sociólogo tampoco debe olvidar que la dimensión específicamente psicológica de la relación padre-hijo puede obstaculizar una sucesión *sin historia* en la que el heredero sea en realidad heredado por la herencia.

P. Pero cuando la historia hecha cuerpo se halla perfectamente concertada con la historia hecha cosa se da una complicidad tácita de los dominados en la dominación...

—Algunos se preguntan a veces por qué los dominados no son más rebeldes. Basta con tener en cuenta las condiciones sociales de producción de los agentes y los efectos duraderos que ejercen al registrarse en las disposiciones para comprender que personas que son el producto de condiciones sociales indignantes no estén necesariamente tan indignadas como lo estarían si, siendo producto de condiciones menos indignantes (como la mayoría de los intelectuales), se hallasen en esas condiciones. Lo que no quiere decir que se hagan cómplices del poder por una especie de trampa o engaño consigo mismos. Además, no hay que olvidar todos los desfases entre la historia incorporada y la historia reificada, todas las personas que se sienten «mal en su pellejo», como se suele decir hoy día, es decir, con su puesto, con la función que tienen asignada. Estas personas que se hallan en una situación de tierra de nadie, desclasadas por lo bajo o por lo alto, son personas con historias que, frecuentemente, hacen historia.

P. Usted dice sentirse a menudo en esta situación de tierra de nadie.

—De las personas sociológicamente improbables se suele decir que son «imposibles»... La mayoría de las cuestiones que planteo –y en primer lugar a los intelectuales, que tienen tantas respuestas y, en el fondo, tan pocas preguntas– tienen su origen, sin duda, en el sentimiento de ser un *extranjero* en el mundo intelectual. Cuestiono este mundo porque él me pone en cuestión, y de una manera muy profunda, que va mucho más allá de la simple sensación de exclusión social: jamás me siento plenamente justificado de ser un intelectual, no me siento «a gusto», tengo la sensación de tener que rendir cuentas –¿a quién?, no lo sé– de lo que me parece un privilegio injustificable. Esta experiencia, que creo reconocer en muchos estigmatizados sociales (por ejemplo, en Kafka), no inclina a la simpatía inmediata por todos aquellos –y no son menos numerosos entre los intelectuales que en otra parte– que se sienten perfectamente justificados de existir como existen. La más elemental sociología de la sociología pone de manifiesto que las mayores contribuciones a la ciencia social las realizan hombres que no se hallaban como peces en el agua en el mundo social tal como es.

P. Esta sensación de no estar «a gusto» quizá explique la imagen de pesimismo que a menudo se le atribuye. Imagen que usted niega...

—Tampoco me gustaría que lo único que se alabara de mi obra fuera su optimismo. Mi optimismo, si lo hay, consiste en pensar que hay que sacarle el mayor partido posible a toda la evolución histórica que ha llevado a muchos intelectuales a un conservadurismo desengañado: ya se trate de esta especie de lamentable fin de la historia que pregonan las «teorías de la convergencia» (de los regímenes «socialistas» y «capitalistas») y del «fin de las ideologías» o, tomando un ejemplo más cercano, de los juegos de competencia que dividen a los partidos de izquierda, que nos muestran cómo los intereses específicos de los «hombres de aparato» pueden pasar por encima de los intereses de sus representados. Cuando no hay gran cosa que perder, sobre todo en materia de ilusiones, es cuando hay que plantear todas las cuestiones que fueron censuradas tanto tiempo en nombre de un optimismo voluntarista que se identificaba, muy a menudo, con disposiciones progresistas. Es también cuando hay que dirigir la mirada hacia el punto ciego de todas las filosofías de la historia, es decir, hacia la

perspectiva a partir de la cual se construyen; cuando hay que interrogar, por ejemplo, como lo hace Marc Ferro en su último libro sobre la revolución rusa, los intereses que pueden tener los intelectuales-dirigentes en determinadas formas de «voluntarismo» muy apropiadas para justificar el «centralismo democrático», es decir, la dominación de los permanentes y, de una manera más amplia, la tendencia al secuestro burocrático del impulso subversivo que es inherente a la lógica de la representación y la delegación, etc.

«Quien aumenta su ciencia –decía Descartes– aumenta su dolor.» Y el optimismo espontaneísta de los sociólogos de la libertad no suele ser sino un efecto de la ignorancia. La ciencia social destruye muchas imposturas, pero también muchas ilusiones. Sin embargo, dudo que exista otra libertad real que la que hace posible el conocimiento de la necesidad. La ciencia social no cumpliría demasiado mal con su contrato si pudiera alzarse a la vez contra el voluntarismo irresponsable y contra el cientifismo fatalista; si pudiera contribuir, por poco que fuera, a definir el *utopismo racional*, capaz de jugar con el conocimiento de lo probable para lograr que ocurra lo posible...[24]

[24] Se pueden encontrar desarrollos complementarios en P. BOURDIEU, «Le mort saisit le vif, les relations entre l'histoire réifiée et l'histoire incorporée», *Actes de la recherche en sciences sociales*, núms. 32-33, abril-junio 1980, pp. 3-14.

6. Por una sociología de los sociólogos[25]

Quisiera tratar de plantear una cuestión muy general, la de las condiciones sociales de posibilidad y las funciones científicas de una ciencia social de la ciencia social, y ello a propósito de un caso específico, el de la ciencia social de los países colonizados y descolonizados. El carácter improvisado de mi discurso puede implicar algunas posiciones algo arriesgadas... Hay que asumir riesgos.

Primera cuestión: se ha decidido hablar aquí de la historia social de la ciencia social, etc. ¿Tiene eso interés? Es el tipo de pregunta que jamás se plantea: si estamos aquí para hablar de ello es porque lo consideramos interesante. Pero decir que estamos interesados en un problema es una manera eufemística de denominar el hecho fundamental de que nuestras producciones científicas constituyen para nosotros apuestas *[enjeux]* vitales. Estos intereses no son directamente económicos o políticos, se viven como desinteresados: lo específico de los intelectuales es tener intereses desinteresados, tener interés en el desinterés. Tenemos interés en los problemas que nos parecen interesantes. Esto quiere decir que, en un momento determinado, un determinado grupo científico, sin que nadie lo

[25] Intervención en el coloquio «Etnología y política en el Maghreb», Jussieu, 5 de junio de 1975, publicada en *Le mal de voir, Cahiers Jussieu* 2, Universidad de París VII, col. 10/18, Union générale d'éditions, 1976, pp. 416-427.

decida, constituye un problema como interesante: hay un coloquio, se fundan revistas, se escriben artículos, libros, informes. Esto significa que «compensa» escribir sobre este tema, aporta beneficios, menos en forma de derechos de autor (que también pueden contar) que en forma de prestigio, de gratificaciones simbólicas, etc. Todo esto es simplemente un preámbulo para llamar la atención sobre el hecho de que uno debería abstenerse de hacer sociología, y sobre todo sociología de la sociología, sin realizar previa o simultáneamente su propio socio-análisis (suponiendo que esto sea alguna vez completamente realizable). ¿Para qué sirve la sociología de la ciencia? ¿Por qué hacer sociología de la ciencia colonial? Hay que dirigirle al sujeto del discurso científico las preguntas que se plantean a propósito del objeto de este discurso. ¿Cómo puede el investigador plantear, de hecho o por derecho, a propósito de los investigadores del pasado cuestiones que él no se plantea –y a la inversa–?

No es posible comprender con exactitud las apuestas de los juegos científicos del pasado a menos que se sea consciente de que el pasado de la ciencia es una apuesta *[enjeu]* en las luchas científicas presentes. Las estrategias de rehabilitación disimulan a menudo estrategias de *especulación* simbólica: si consigues desacreditar la tradición de autores en cuyo extremo se encuentra tu adversario intelectual, su valor de mercado se hunde; no se dice otra cosa cuando se dice que el estructuralismo, o el marxismo, o el marxismo estructuralista están «superados». En suma, es conveniente preguntarse qué interés se tiene en hacer sociología de la sociología, o sociología de los otros sociólogos. Por ejemplo, sería muy fácil mostrar que la sociología de los intelectuales de derechas casi siempre la realizan intelectuales de izquierda y viceversa. Estas objetivaciones le deben su verdad parcial al hecho de que se tiene interés en ver la verdad de los adversarios, en ver lo que los determina (los intelectuales de derecha generalmente son materialistas cuando se trata de explicar a los intelectuales de izquierda). Lo único que jamás se aprehende –porque obligaría a preguntarse por lo que se hace, por el interés que se tiene en ello, etc.– es el sistema de posiciones a partir del cual se generan estas estrategias antagónicas.

A menos de que se admita que la historia social de la ciencia social no tiene otra función que la de proporcionarles a algunos investigadores en ciencias sociales razones de existir, y que no necesita ninguna justificación más, hay que preguntarse si tiene alguna importancia para la práctica científica actual. ¿Constituye la ciencia de la ciencia social del pasado la condición de la tarea que debe realizar la ciencia social actual? Y, más concretamente, ¿constituye la ciencia social de la «ciencia» «colonial» una de las condiciones de una verdadera descolonización de la ciencia social de una sociedad recientemente descolonizada? Estaría tentado a admitir que el pasado de la ciencia social constituye siempre uno de los principales obstáculos a la ciencia social, especialmente en el caso que nos ocupa. Durkheim decía, aproximadamente con estas palabras, en *La Evolución pedagógica en Francia*: el inconsciente es el olvido de la historia. Pienso que el inconsciente de una disciplina es su historia; el insconsciente lo constituyen las condiciones sociales de producción ocultadas, olvidadas: el producto separado de sus condiciones sociales de producción cambia de sentido y ejerce un efecto ideológico. Saber qué se hace cuando se hace ciencia –ésta es una definición simple de la epistemología– supone que se sepa cómo se constituyeron históricamente los problemas, las herramientas, los métodos, los conceptos que se utilizan. (En esta lógica, nada sería más urgente que hacer una historia social de la tradición marxista, para resituar en el contexto histórico de su producción y utilizaciones sucesivas a modos de pensamiento o de expresión eternizados y fetichizados por el olvido de la historia.)

Lo que la historia social de la «ciencia» «colonial» podría aportar –desde el único, en mi opinión, punto de vista interesante, el del progreso de la ciencia de la sociedad argelina en la actualidad– es hacer una contribución al conocimiento de las categorías de pensamiento con las que pensamos esta sociedad. Las comunicaciones de esta mañana han mostrado cómo los colonizadores, dominantes dominados por su dominación, fueron las primeras víctimas de sus propios instrumentos intelectuales; y éstos todavía pueden «embaucar» a quienes, contentándose con «reaccionar» contra ellos sin comprender las condiciones sociales de su trabajo, corren el ries-

go de caer simplemente en errores inversos y se privan, en todo caso, de las únicas informaciones disponibles sobre determinados objetos. Para comprender lo que nos han dejado –corpus, hechos, teorías...– es preciso hacer, por tanto, la sociología de las condiciones sociales de producción de este objeto. ¿Qué significa esto?

No se puede emprender una sociología de las condiciones sociales de producción de la «ciencia» «colonial» sin estudiar en primer lugar la aparición de un campo científico relativamente autónomo y las condiciones sociales de la autonomización de este campo. Un campo es un universo en el que las características de los productores están definidas por su posición en las relaciones de producción, por el lugar que ocupan en un determinado espacio de relaciones objetivas. Al contrario de lo que presupone el estudio de individuos aislados, tal como lo practica, por ejemplo, la historia literaria del tipo «el hombre y su obra», las propiedades más importantes de cada productor residen en sus relaciones objetivas con los demás productores, es decir, fuera de él, en la relación de competencia objetiva, etc.

Se trata en primer lugar de determinar cuáles eran las propiedades específicas del campo en el que la «ciencia» «colonial» de los Masqueray, Desparmet, Maunier y demás producía su discurso sobre el mundo colonial y cómo han variado estas propiedades según las épocas. Es decir, se trata de analizar la relación que este campo científico relativamente autónomo mantiene, por una parte, con el poder colonial y, por otra, con el poder intelectual central, es decir, con la ciencia metropolitana del momento. Se da, en efecto, una *doble dependencia*, en la que una de ellas puede anular a la otra. Me parece que este campo relativamente autónomo se caracterizó en su conjunto (con excepciones como Doutté, Maunier, etc.) por una enorme dependencia del poder colonial y una enorme independencia respecto al campo científico nacional, es decir, internacional. De ahí derivan multitud de propiedades de la producción «científica». A continuación, habría que analizar cómo ha variado la relación de este campo con la ciencia nacional e internacional y con el campo político local y cómo se han retraducido estos cambios en la producción.

Una de las propiedades importantes de un campo reside en el hecho de que delimita lo impensable, es decir, cosas que ni siquiera se discuten. Tenemos la ortodoxia y la heterodoxia, pero también la doxa, es decir, todo el conjunto de lo que se admite como evidente, y en particular los sistemas de clasificación *[classement]* que determinan qué se considera interesante o sin interés, es decir, aquello que nadie piensa que valga la pena contarse, porque no hay *demanda.* Esta mañana se ha hablado mucho de estas evidencias, y Charles-André Julien nos ha mostrado contextos intelectuales completamente sorprendentes para nosotros. Lo más oculto, aquello en lo que todo el mundo está de acuerdo, tan de acuerdo que ni siquiera se habla de ello, lo que está fuera de toda duda, lo evidente, es precisamente esto lo que los documentos históricos pueden ocultar por completo, ya que a nadie se le ocurre registrar lo que es evidente; es lo que los informantes no dicen o lo que sólo dicen por omisión, en sus silencios. Interrogarse por estas cosas que nadie dice es importante, cuando se hace historia social de la ciencia social, si uno no quiere limitarse a complacerse en distribuir críticas y elogios. No se trata de erigirse en juez, sino de comprender lo que hace que estas personas no pudieran comprender determinadas cosas, plantear determinados problemas; se trata de determinar cuáles son las condiciones sociales del error, que es necesario en tanto que es el producto de condiciones históricas, de determinaciones. En el «es evidente» de una época está lo impensable *de jure* (políticamente, por ejemplo), lo innombrable, lo tabú –los problemas que no se pueden abordar–, pero también lo impensable *de facto*, lo que el instrumental de pensamiento no permite pensar. (Es lo que provoca que el error no se distribuya en función de los buenos o malos sentimientos y que con buenos sentimientos se pueda hacer una sociología deleznable.)

Esto llevaría a plantear de una forma completamente distinta a la habitual el problema de la relación privilegiada –indígena o extranjera, «simpatizante» u hostil, etc.– con el objeto en el que se confina frecuentemente la discusión sobre la sociología colonial y la posibilidad de una sociología descolonizada. Pienso que hay que sustituir la cuestión del punto de vista privilegiado por la cuestión del control científico de la

relación al objeto de la ciencia, que constituye, en mi opinión, una de las condiciones fundamentales de la construcción de un verdadero objeto de ciencia. Sea cual sea el objeto que el sociólogo o el historiador elige, la cuestión fundamental no es –en este objeto, en su manera de construir este objeto– el sociólogo o el historiador en tanto que sujeto singular, sino la relación objetiva entre las características sociales pertinentes del sociólogo y las características sociales de este objeto. Los objetos de la ciencia social y la manera de tratarlos mantienen siempre una relación inteligible con el investigador definido sociológicamente, es decir, definido por un determinado origen social, una determinada posición en la universidad, una determinada disciplina, etc. Por ejemplo, pienso que una de las mediaciones por las que se ejerce la dominación de los valores dominantes en el marco de la ciencia es la jerarquía social de las disciplinas que sitúa a la teoría filosófica en la cúspide y a la geografía en la base (no es un juicio de valor, sino una constatación: el origen social de los estudiantes es más bajo a medida que se va de la filosofía a la geografía o de las matemáticas a la geología). Hay, en todo momento, una jerarquía de los objetos de investigación así como una jerarquía de los sujetos de la investigación (los investigadores) que contribuyen de manera determinante a la distribución de los objetos entre los sujetos. Nadie dice (o rara vez se hace), dado lo que usted es, tiene usted derecho a esta materia y no a esta otra, a esta manera de abordarla, «teórica» o «empírica», «fundamental» o «aplicada», y no a esta otra, a tal manera, «brillante» o «seria», de presentar los resultados. Estas *llamadas al orden* son inútiles, generalmente, porque basta con dejar jugar a las censuras interiores que no son sino censuras sociales y escolares interiorizadas («No soy teórico», «No sé escribir»). No hay, por tanto, nada menos neutro socialmente que la relación entre el sujeto y el objeto.

Lo importante es, por tanto, saber cómo objetivar la relación al objeto de forma que el discurso sobre el objeto no sea una simple proyección de una relación inconsciente al objeto. Entre las técnicas que hacen posible esta objetivación tenemos, por supuesto, todo el bagaje científico; dando por entendido que este bagaje debe someterse también a la crítica

histórica, ya que constituye siempre una herencia de la ciencia anterior.

Concluiré diciendo que el problema del privilegio del extranjero o del indígena oculta sin duda un problema muy real, que se plantea lo mismo al tratar de analizar ritos cabilas que lo que ocurre en esta sala, en una manifestación de estudiantes o en una fábrica de Billancourt: es el problema de saber qué es ser observador o agente, de saber, en una palabra, qué es la práctica[26].

[26] Se pueden encontrar desarrollos complementarios en P. BOURDIEU, «Le champ scientifique», *Actes de la recherche en sciences sociales*, núms. 2-3, junio 1976, pp. 88-104.

7. La paradoja del sociólogo[27]

La idea central que quisiera desarrollar hoy es que la teoría del conocimiento y la teoría política son inseparables: toda teoría política contiene, al menos en estado implícito, una teoría de la percepción del mundo social, y las teorías de la percepción del mundo social se organizan en base a oposiciones muy similares a las que se encuentran en la teoría de la percepción del mundo natural. Aquí se opone tradicionalmente una teoría empirista, que sostiene que la percepción toma sus estructuras de la realidad, y una teoría constructivista que dice que todo objeto percibido lo es por un acto de construcción. No es casualidad que volvamos a encontrar el mismo tipo de oposiciones a propósito de un problema relacionado con la percepción del mundo social, el de las clases sociales. Aquí también tenemos dos posiciones antagónicas que no se expresan con la simplicidad un poco brutal con que las voy a exponer: para unos, las clases sociales existen en la realidad y la ciencia se limita a registrarlas, a constatarlas; para los otros, las clases sociales, las divisiones sociales, son construcciones que realizan los científicos o los agentes sociales. Los que quieren negar la existencia de las clases sociales alegan a menudo que las clases sociales son producto de la construcción sociológica. Para ellos, sólo hay clases sociales porque hay científicos para construirlas.

[27] Conferencia impartida en Arras (*Noroit*) en octubre de 1977.

(Debo decir inmediatamente que uno de los problemas fundamentales que plantea la teoría de la percepción del mundo social es el problema de la relación entre la conciencia científica y la conciencia común. ¿Se debe el acto de construcción al científico o al indígena? ¿Tiene el indígena categorías de percepción, dónde las adquiere y qué relación hay entre las categorías que construye la ciencia y las categorías que pone en funcionamiento en su práctica el agente ordinario?)

Vuelvo a mi pregunta inicial: ¿cómo se percibe el mundo social y qué teoría del conocimiento da cuenta del hecho de que percibamos el mundo como organizado? La teoría realista dirá que las clases sociales están en la realidad, que se miden con índices objetivos. La principal objeción a la teoría realista reside en el hecho de que en la realidad jamás hay discontinuidad. Los ingresos se distribuyen de manera continua, al igual que la mayoría de las propiedades sociales que se pueden atribuir a individuos. Ahora bien, la construcción científica o incluso la percepción cotidiana ven discontinuidad allí donde el observador ve un continuo. Por ejemplo, es evidente que, desde un punto de vista estrictamente estadístico, es imposible decir dónde acaba el pobre y dónde comienza el rico. Sin embargo, la conciencia común piensa que hay ricos y pobres. Lo mismo ocurre con los jóvenes y los viejos. ¿Dónde acaba la juventud? ¿Dónde comienza la vejez? ¿Dónde acaba la ciudad? ¿Dónde comienza el suburbio? ¿Qué diferencia hay entre un pueblo grande y una ciudad pequeña? Se nos dice: las ciudades con más de veinte mil habitantes son más favorables a la izquierda que las de menos de veinte mil. ¿Por qué veinte mil? El cuestionamiento de la división está muy justificado. Es una primera oposición: las divisiones ¿se construyen o se constatan?

Tras haber planteado la primera oposición en términos de sociología del conocimiento (¿conocemos el mundo social por construcción o por constatación?), quisiera replantearla en términos políticos. (Hagamos un paréntesis sobre los conceptos en «ismo»: la mayoría de estos conceptos, tanto en la historia del arte, de la literatura o de la filosofía como en la teoría política, son conceptos históricos que, inventados en función de las necesidades de tal o cual polémica, por tanto en un con-

texto histórico muy determinado, se utilizan fuera y más allá de este contexto, hallándose así investidos de un valor transhistórico. Esto se aplica al uso, un poco salvaje, que voy a hacer aquí de toda una serie de conceptos en «ismo».) Vuelvo a la segunda oposición, más bien política, la que se puede establecer entre un objetivismo cientifista o teoricista y un subjetivismo o espontaneísmo. Tomemos como ejemplo uno de los problemas que obsesionó al pensamiento social a fines del siglo XIX y que la tradición marxista conocía por el nombre de problema de la catástrofe final. Se puede formular este problema, a grandes rasgos, en los términos siguientes: ¿será la revolución producto de un desarrollo fatal, inscrito en la lógica de la historia, o será, por el contrario, producto de una acción histórica? Los que piensan que se pueden conocer las leyes inmanentes del mundo social y esperan que éstas originen la «catástrofe final» se oponen a los que niegan las leyes históricas afirmando la primacía de la praxis, la primacía del sujeto, la primacía de la acción histórica respecto a las leyes invariantes de la historia.

Esta oposición, reducida aquí a su expresión más simple, entre el cientifismo determinista y el subjetivismo o espontaneísmo se percibe con toda claridad en la cuestión de las clases sociales. No es casualidad que tome el ejemplo de las clases sociales. Es a la vez algo que los sociólogos necesitan para pensar la realidad y algo que «existe» en la realidad, es decir, a la vez en la distribución objetiva de las propiedades y en la cabeza de las personas que forman parte de la realidad social. Es el problema más complicado que podamos pensar, ya que se trata de pensar aquello con lo que pensamos, y que sin duda se halla determinado, al menos en parte, por lo que se quiere pensar: tengo así muchas posibilidades, lo digo sinceramente, de no hablar de ello como habría que hacerlo.

En política, el problema del conocimiento se plantea bajo la forma de la problemática de las relaciones entre los partidos y las masas. Muchas de las cuestiones planteadas en torno a este tema son una transposición consciente o inconsciente de las cuestiones clásicas de la filosofía del conocimiento sobre la relación entre sujeto y objeto. Un sociólogo (Sartori) desarrolla la tesis ultrasubjetiva con mucha lógica y rigor: se pregunta si el fundamento de las diferencias observadas en la situación de la clase obrera en Inglaterra, Francia e Italia reside en la historia relativamente autónoma de los partidos –es decir, de estos sujetos colectivos capaces de construir la realidad social mediante sus *representaciones*– o en las realidades sociales correspondientes. En la actualidad, el problema se plantea de forma especialmente aguda. Los partidos ¿expresan las diferencias o las producen? Según la teoría intermedia entre el ultrasubjetivismo y el ultraobjetivismo que representa Lukács, lo único que hace el partido es –de acuerdo con la metáfora de la partera– revelar a la masa lo que es.

Estas dos oposiciones, oposición desde la perspectiva de la teoría del conocimiento y oposición desde la perspectiva de la acción política, ¿no se pueden superponer? Si se tuviera que distribuir en una especie de espacio teórico a los diferentes pensadores del mundo social según la posición que adoptan en cada uno de estos dos problemas, se vería que las respuestas no son independientes. En el ámbito de la antropología, donde la cuestión específicamente política no se plantea, la principal división es la oposición entre subjetivismo y objetivismo. La tradición objetivista concibe el mundo social como un universo de regularidades objetivas independientes de los agentes que se construyen a partir de una perspectiva de observador imparcial que está al margen de la acción, que sobrevuela el mundo observado. El etnólogo es alguien que reconstituye una especie de partitura no escrita que organiza la acción de los agentes, quienes creen improvisar su melodía mientras que en realidad, tanto en materia de intercambios matrimoniales como en materia de intercambios lingüísticos, actúan de acuerdo a un sistema de reglas trascendentes, etc. En la posición opuesta, Sartre critica explícitamente, en la *Crítica de la razón dialéctica*, a Lévi-Strauss y al efecto de reificación que produce el objetivismo. Un discípulo de Husserl, Schütz, hizo una fenomenología de la experiencia cotidiana del mundo social; intentó describir la forma en que los agentes sociales viven espontáneamente el mundo social, y esta tradición se prolongó en Estados Unidos en la corriente denominada «etnometodología», que es una especie de fenomenología rigurosa de la experiencia subjetiva del mundo. Es la

antítesis absoluta de la descripción objetivista. En el límite, como sugieren algunos textos de Goffman, el mundo social sería el producto de las acciones individuales. No es que las personas tengan conductas respetuosas porque hay jerarquías, es la infinidad de acciones individuales de respeto, deferencia, etc., la que termina produciendo la jerarquía. Se ven enseguida las implicaciones políticas de ambas perspectivas. Por un lado, el lenguaje de las estructuras objetivas de dominación, de las relaciones de fuerza objetivas; por el otro, una adición de actos de respeto infinitesimales que engendra la objetividad de las relaciones sociales. Por un lado, el determinismo; por el otro, la libertad, la espontaneidad («si todo el mundo dejara de saludar a los poderosos ya no habría poderosos, etc.»). Es evidente que se trata de una apuesta importante. Y, a la vez, podemos ver cómo en el ámbito de las sociedades divididas en clases y de la sociología es más difícil que en etnología separar, aunque casi siempre se haga, el problema del conocimiento del problema político.

En la tradición marxista se da una lucha permanente entre una tendencia objetivista que busca las clases en la realidad (de ahí el eterno problema: «¿cuántas clases hay?») y una teoría voluntarista o espontaneísta para la que las clases son una cosa que se hace. Unos hablarán de condición de clase y otros, más bien de conciencia de clase. Unos hablarán de posición en las relaciones de producción. Los otros hablarán más bien de «lucha de clases», de acción, de movilización. La visión objetivista será preferentemente una visión de eruditos. La visión espontaneísta será preferentemente una visión de militantes. Pienso, en efecto, que la posición que se adopte en el problema de las clases depende de la posición que se ocupe en la estructura de clases.

En un artículo que escribí hace tiempo planteaba algunos de los problemas que quiero plantear esta tarde. Un instituto de sondeos de opinión le había propuesto a una muestra de encuestados señalar, a propósito de Marchais, Mitterand, Giscard, Chirac, Poniatowski, Servan-Schreiber, siguiendo las reglas del «juego chino» («si fuera un árbol, ¿qué árbol sería?»), en el caso de que el personaje fuera un árbol, si sería un plátano, un álamo, un roble, etc.; en el caso de que fuera un coche, si sería un Rolls, un Porsche o un Dos Caballos, etc. Aparentemente se trataba de un juego de sociedad intrascendente. Sin embargo, invitados a poner en relación dos series de objetos que evidentemente no han sometido a conceptualización –una serie de políticos, por una parte, y una serie de objetos, por la otra–, los sujetos producen una serie de atribuciones coherentes que dan, para Servan-Schreiber por ejemplo: si fuera un árbol, sería una palmera; si fuera un mueble, sería un mueble de Knoll; si fuera un coche, sería un Porsche; si fuera un pariente, sería un yerno. Encontramos así en estas atribuciones la idea de que es un «pretencioso», un «ostentoso», así como toda una verdad constitutiva de la nueva burguesía de la que participa Servan-Schreiber (quien efectivamente tiene muebles Knoll en París). En otras palabras, se da una intuición global de la persona en tanto que portadora del «estilo» de toda una fracción de clase.

No hallándose preconstituidos socialmente, los objetos naturales (árboles, flores, etc.) se constituyen por la aplicación de esquemas *[schèmes]*[28] sociales. Pero los sombreros (bombín, chistera, casco, boina, etc.) o los juegos (bridge, mus, etc.) son objetos ya clasados *[classés]* en la propia realidad, ya que por el solo hecho de ponerse una boina, un casco, de ir sin sombrero, etc., las personas se clasan *[classent]* y saben que

[28] El concepto *schème* se ha traducido en varias ocasiones al castellano (p. ej., en *El sentido práctico*) como «principio». No obstante, esta traducción, en nuestra opinión, no se corresponde con la tradición filosófica en la que ha bebido la conceptualización que realiza Bourdieu del habitus: varios analistas de la obra de Bourdieu han subrayado la importancia de la fenomenología –y especialmente de Merleau-Ponty, referencia obligada en el panorama intelectual francés en la época de formación de Bourdieu, quien desarrolla una teoría del hábito y del esquema corporal– en la teoría bourdieuana del habitus. La traducción de *schème* por *esquema* se hallaría así en línea con esta tradición filosófica, siempre que se tenga en cuenta que este *esquema* –de percepción, de apreciación, de acción...– no es sólo un resultado –de las experiencias pasadas–, sino también un *principio activo* que se pone en juego en cada nueva acción y percepción del sujeto (sobre la tradición filosófica en la que se inscribe el concepto de habitus, cfr. F. HÉRAN, «La seconde nature de l'habitus. Tradition philosophique et sens commun dans le langage sociologique», *Revue française de sociologie*, XXVIII, 1987, pp. 385-416) (N. del T.).

lo hacen. Las clasificaciones que el sociólogo aplica son, por tanto, clasificaciones de segundo grado. Se puede decir que las atribuciones que hacen las personas son producto de un sentido social que es una cuasi-sociología, una intuición práctica, y bien fundamentada, de la correspondencia entre las posiciones sociales y los gustos.

Comienzo a responder a la pregunta que planteaba al comienzo: ¿Es la representación del mundo social el simple registro de divisiones que están en la realidad o una construcción producida por la aplicación de esquemas *[schèmes]* clasificatorios? Los agentes se pasan la vida clasándose *[á se classer]* por el simple hecho de apropiarse de objetos que están a su vez clasados *[classés]* (por el hecho de estar asociados a clases de agentes); así como clasando *[à classer]* a los demás que se clasan *[classent]* apropiándose de los objetos que los clasan *[classent]*. La cuestión, por tanto, es que el propio objeto opera un clasamiento *[classement]* del objeto. Los agentes tienen todos aproximadamente el mismo sistema de clasamiento *[classement]* en la cabeza; en consecuencia, se podría decir que hay dos órdenes de objetividad: las clases objetivas que puedo construir en base a los salarios, títulos escolares, número de hijos, etc.; y después las clases objetivas en tanto que existen en la cabeza de todos los agentes que están sometidos al clasamiento *[classement]* científico. Estos clasamientos son un objeto *[enjeu]* de lucha entre los agentes. En otras palabras, hay una lucha de clasamientos *[classements]*, que es una dimensión de la lucha de clases. En una de las *Tesis sobre Feuerbach,* Marx dice, aproximadamente, que la desgracia del materialismo es el haberle dejado al idealismo la idea de que el objeto es el producto de nuestras construcciones, el haber identificado el materialismo con una teoría del conocimiento como reflejo del mundo, mientras que, por el contrario, el conocimiento es una producción, un trabajo colectivo, etc. Ahora bien, como ya he señalado, esta producción es antagónica. Los sistemas de clasamiento *[classement]* son productos sociales y, por ello, son objeto *[enjeux]* de una lucha permanente. Todo esto es muy abstracto, pero puedo volver a cosas extremadamente concretas. Tomemos un ejemplo: los convenios colectivos son los registros de las luchas sociales entre los empresarios, los sindicatos, etc. ¿Luchas en torno a qué? En torno a palabras, clasificaciones *[classements],* categorías. La mayoría de las palabras de que disponemos para hablar el mundo social oscilan entre el eufemismo y el insulto: tenemos «paleto» –insulto–, «agricultor» –eufemismo– y, entre los dos, «campesino». Nunca hay palabras neutras para hablar del mundo social y la misma palabra no tiene el mismo sentido según quién la pronuncie. Por ejemplo, la palabra «pequeñoburgués»: esta palabra que condensa un cierto número de propiedades completamente características de esta categoría ha sido tan empleada como insulto en la lucha filosófica, en la lucha literaria –pequeñoburgués, tendero, etc.–, que, se haga lo que se haga, funcionará como un instrumento de lucha.

En la vida cotidiana nos pasamos la vida objetivando a los demás. El insulto es una objetivación («no eres más que un, etc.»): reduce al otro a una de sus propiedades, preferentemente oculta; lo reduce, como se suele decir, a su verdad objetiva. Alguien dice: «soy generoso, desinteresado, etc.». Se le dice: «tú haces eso para ganarte la vida», grado cero de la reducción. (El materialismo tiene una propensión especial a caer en el economicismo, que se corresponde con la tendencia espontánea de la lucha de clasamientos *[classements]* cotidiana, que consiste en reducir al otro a su verdad objetiva. Y la reducción más elemental es la reducción al interés económico.)

En la práctica cotidiana, la lucha entre el objetivismo y el subjetivismo es permanente. Cada cual busca imponer su representación subjetiva de sí mismo como representación objetiva. El dominante es el que tiene los medios de imponer al dominado que le perciba como exige ser percibido. En la vida política, todo el mundo es objetivista contra sus adversarios. A fin de cuentas, siempre somos objetivistas con los demás.

Hay una complicidad entre el cientifismo objetivista y una forma de terrorismo. La propensión al objetivismo que es inherente a la postura cientifista está vinculada a determinadas posiciones en el universo social, y especialmente a una posición de investigador que domina el mundo mediante el pensamiento, que tiene la impresión de poseer un pensamiento del mundo completamente inaccesible para los que están sumergidos en la acción. El economicismo es la tentación de los que

más saben de economía. Por el contrario, los que están comprometidos en la acción están más predispuestos al espontaneísmo. La oposición entre el objetivismo y el subjetivismo está en la naturaleza de las cosas; es la lucha histórica misma. Marx tiene más posibilidades de poseer la verdad de Bakunin que Bakunin, y Bakunin tiene más posibilidades de poseer la verdad de Marx que Marx. En todo caso, no se puede ser a la vez Marx y Bakunin. No se puede estar en dos sitios del espacio social a la vez. El hecho de estar en un punto del espacio social implica errores probables: el error subjetivista, el error objetivista. Desde el momento en que hay espacio social hay lucha, hay lucha de dominación, hay un polo dominante, hay un polo dominado, y es a partir de este momento que hay verdades antagónicas. Se haga lo que se haga, la verdad es antagónica. Si hay una verdad es porque la verdad es objeto *[enjeu]* de luchas.

Pienso que en el movimiento obrero siempre hubo una lucha entre una tendencia centralista, cientifista, y una tendencia más espontaneísta, sustentándose cada una de las dos tendencias, en función de las necesidades de las luchas en el seno del partido, en oposiciones reales en el seno de la propia clase obrera: los primeros apelan al subproletariado, a los «marginales»; los otros, a la elite obrera. Esta oposición es la historia misma y la pretensión monista que intenta anularla es anti-histórica y, en consecuencia, terrorista.

No sé si he argumentado correctamente. Lo que he dicho, al fin y al cabo, no es un credo. Pienso que se deduce del análisis.

8. Lo que significa hablar[29]

Si el sociólogo tiene un papel, éste consiste más bien en dar armas que en dar lecciones.

He venido para participar en una reflexión y tratar de proporcionar a quienes tienen la experiencia práctica de una serie de problemas pedagógicos los instrumentos que la investigación propone para interpretarlos y comprenderlos.

Si mi discurso es decepcionante, incluso a veces deprimente, no es porque me divierta desanimar, todo lo contrario. Es porque el conocimiento de las realidades conduce al realismo. Una de las tentaciones del oficio de sociólogo es lo que los propios sociólogos han denominado el sociologismo, es decir, la tentación de transformar leyes o regularidades históricas en leyes eternas. De ahí la dificultad que presenta comunicar los productos de la investigación sociológica. Hay que situarse constantemente entre dos papeles: por una parte, el de aguafiestas y, por otra, el de cómplice de la utopía.

Hoy, aquí, quisiera tomar como punto de partida de mi reflexión el cuestionario que algunos de ustedes han preparado para esta reunión. Si he tomado este punto de partida es con el propósito de darle a mi discurso un arraigo lo más concre-

[29] Intervención en el Congreso de la AFEF, Limoges, 30 de octubre de 1977; publicada en *Le français aujourd'hui*, 41, marzo 1978, pp.4-20 y en el suplemento del núm. 41, pp. 51-57.

to posible y de evitar (lo que me parece ser una de las condiciones prácticas de toda relación de comunicación verdadera) que quien tiene la palabra, quien tiene el monopolio de hecho de la palabra, imponga por completo el arbitrario de su interrogación, el arbitrario de sus intereses. La conciencia de lo arbitrario de la imposición de palabra se impone cada vez más hoy en día, tanto a quien tiene el monopolio del discurso como a quienes lo sufren. ¿Por qué en determinadas circunstancias históricas, en determinadas situaciones sociales, resentimos con angustia y malestar este abuso de autoridad que siempre implica tomar la palabra en situación de autoridad o, si se prefiere, en *situación autorizada*, constituyendo la situación pedagógica el modelo de esta situación?

Así, para intentar quitarme esta ansiedad, he tomado como punto de partida preguntas que se le han planteado *realmente* a un grupo de ustedes y que pueden planteárseles a la totalidad de ustedes.

Las preguntas versan sobre las relaciones entre lo escrito y lo oral y podrían formularse así: «¿puede enseñarse el lenguaje oral?».

Esta pregunta es una formulación en el estilo actual de una vieja interrogación que ya se encontraba en Platón: «¿Puede enseñarse la excelencia?». Es una pregunta capital. ¿Puede enseñarse algo? ¿Puede enseñarse algo que no se aprende? ¿Puede enseñarse aquello con lo que se enseña, es decir, el lenguaje?

Este tipo de interrogación no surge en cualquier momento. Si, por ejemplo, se plantea en un diálogo determinado de Platón es, me parece, porque la cuestión de la enseñanza se le plantea a la enseñanza cuando la enseñanza está cuestionada. Es porque la enseñanza está en crisis que se da una interrogación crítica sobre lo que es enseñar. En épocas normales, en las fases que se pueden denominar orgánicas, la enseñanza no se interroga sobre sí misma. Una de las características de una enseñanza que funcione demasiado bien –o demasiado mal– es la de estar segura de sí, la de tener esta especie de seguridad (no es casualidad que se hable de seguridad a propósito del lenguaje) que produce la certidumbre de ser, no solamente *escuchado*, sino también *entendido*, certidumbre característica de todo lenguaje de autoridad o autorizado. Esta interrogación, por tanto, no es intemporal; es histórica. Sobre esta situación histórica es sobre la que querría reflexionar. Esta situación está vinculada a un estado de la relación pedagógica, a un estado de las relaciones entre el sistema de enseñanza y lo que se llama la sociedad global –es decir, las clases sociales–, a un estado del lenguaje, a un estado de la institución escolar. Quisiera tratar de mostrar que a partir de las cuestiones concretas que plantea el uso escolar del lenguaje se pueden plantear a la vez las cuestiones más fundamentales de la sociología del lenguaje (o de la sociolingüística) y de la institución escolar. En efecto, creo que la sociolingüística habría escapado antes de la abstracción si se hubiera dedicado, como lugar de reflexión y de constitución, a este espacio tan particular pero tan ejemplar que es el espacio escolar, si hubiera tomado como objeto este uso tan particular que es el uso escolar del lenguaje.

Tomemos el primer conjunto de preguntas: ¿Pretende usted enseñar el lenguaje oral? ¿Qué dificultades encuentra? ¿Encuentra resistencias? ¿Topa con la pasividad de los alumnos?...

De inmediato tengo ganas de preguntar: ¿Enseñar el lenguaje oral? ¿Pero *qué lenguaje oral*?

Aquí hay un implícito, como en todo discurso oral o incluso escrito. Hay un conjunto de presupuestos que cada uno aporta al plantear esta pregunta. Dado que las estructuras mentales son estructuras sociales interiorizadas, hay muchas probabilidades de introducir, en la oposición entre lo escrito y lo oral, una oposición completamente clásica entre lo distinguido y lo vulgar, lo culto y lo popular, de tal manera que lo oral tiene muchas posibilidades de ser investido de todo un aura populista. Enseñar el lenguaje oral sería, así, enseñar el lenguaje que se enseña en la calle, lo que ya de entrada conduce a una paradoja. En otras palabras, ¿no se cuestiona la naturaleza misma de la lengua enseñada? Además, ¿este lenguaje oral que se quiere enseñar no es simplemente algo que ya se enseña, y de manera muy desigual según las instituciones escolares? Sabemos, por ejemplo, que las diferentes instituciones de la enseñanza superior enseñan el lenguaje oral de manera muy desigual. Las instituciones que preparan para la

política, como Sciences Politiques o la ENA, enseñan mucho más el lenguaje oral y le conceden una importancia mucho mayor en las calificaciones que la enseñanza que prepara para la enseñanza o para la técnica. Por ejemplo, en la Politécnica se hacen resúmenes; en la ENA se hace lo que se llama un «gran oral», que consiste en una verdadera conversación de salón, que exige un cierto tipo de relación al lenguaje, un cierto tipo de cultura. Decir «enseñar el lenguaje oral» sin más no tiene nada de nuevo, ya se hace mucho. Este lenguaje oral puede, así, ser el lenguaje oral de la conversación mundana, puede ser el lenguaje oral del coloquio internacional, etc.

Por tanto, no basta con preguntarse «¿enseñar el lenguaje oral?», «¿qué lenguaje oral enseñar?». Hay que preguntarse también *quién* va a definir qué lenguaje oral enseñar. Una de las leyes de la sociolingüística es que el lenguaje empleado en una situación particular no depende únicamente, como cree la lingüística interna, de la competencia del locutor en el sentido chomskyano del término, sino también de lo que yo llamo el mercado lingüístico. El discurso que producimos, según el modelo que propongo, es un «resultado» de la competencia del locutor y del mercado en el que introduce su discurso; el discurso depende en cierta proporción (que habría que valorar con mayor rigor) de las condiciones de recepción.

Toda situación lingüística funciona, por tanto, como un mercado en el que el locutor coloca sus productos; y el producto que produzca para este mercado dependerá de cómo anticipe los precios que van a recibir sus productos. Al mercado escolar, lo queramos o no, llegamos con una anticipación de los beneficios y de las sanciones que recibiremos. Uno de los grandes misterios que la sociolingüística debe resolver es esta especie de sentido de la aceptabilidad. Nunca aprendemos el lenguaje sin aprender, *al mismo tiempo*, las condiciones de aceptabilidad de este lenguaje. Es decir, que aprender un lenguaje es aprender al mismo tiempo que este lenguaje será ventajoso en tal o cual situación.

Aprendemos inseparablemente a hablar y a evaluar con anticipación el precio que recibirá nuestro lenguaje; en el mercado escolar –y en esto el mercado escolar le ofrece una situación ideal al análisis– este precio es la nota, la nota que

implica muchas veces un precio material (si no tienes una buena nota en tu ejercicio de oposición de la Politécnica, serás administrador en el INSEE y ganarás un salario tres veces inferior...). Por tanto, toda situación lingüística funciona como un mercado en el que se intercambian cosas. Estas cosas son, evidentemente, palabras, pero estas palabras no están hechas únicamente para ser comprendidas; la relación de comunicación no es una simple relación de comunicación, es también una relación económica donde se juega el valor del que habla: ¿Ha hablado bien o mal? ¿Es brillante o no? ¿Es buen partido o no?...

Los alumnos que llegan al mercado escolar poseen una anticipación de las probabilidades que tiene tal o cual tipo de lenguaje de ser recompensado o sancionado. En otras palabras, la situación escolar, en tanto que situación lingüística de un tipo particular, ejerce una formidable censura sobre todos los que anticipan con conocimiento de causa las probabilidades que tienen de beneficio y de pérdida, dada la competencia lingüística de que disponen. Y el silencio de algunos no es sino el interés bien comprendido.

Uno de los problemas que plantea este cuestionario es el de saber *quién* gobierna la situación lingüística escolar. ¿Tiene el mando el profesor? ¿Posee realmente la iniciativa en la definición de la aceptabilidad? ¿Domina las leyes del mercado?

Todas las contradicciones con que se van a encontrar los que se embarquen en la experiencia de la enseñanza del lenguaje oral derivan de la siguiente proposición: la libertad del profesor, cuando se trata de definir las leyes del mercado específico de su clase, es limitada porque nunca creará otra cosa que un «imperio dentro de un imperio», un subespacio en el que se suspendan temporalmente las leyes del mercado dominante. Antes de ir más lejos en la argumentación, hemos de recordar el carácter tan especial del mercado escolar: está dominado por las exigencias imperativas del profesor de lengua, que está legitimado para enseñar lo que no tendría que enseñarse si todo el mundo tuviera las mismas oportunidades de poseer esta capacidad, y que tiene el derecho de corrección en el doble sentido del término: la corrección lingüística («el

lenguaje *pulido*[30]») es el producto de la corrección. El profesor es una especie de juez de menores en materia lingüística: tiene el derecho de corrección y de sanción sobre el lenguaje de sus alumnos.

Imaginemos, por ejemplo, un profesor populista que rechaza este derecho de corrección y que dice: «Que tome la palabra el que quiera; el lenguaje más bello es el de los arrabales». De hecho, este profesor, cualesquiera sean sus intenciones, sigue estando en un espacio que normalmente no obedece a esta lógica porque es muy probable que a su lado haya un profesor que exija rigor, corrección, buena ortografía... Pero incluso suponiendo el caso de que sea todo un establecimiento escolar el que se transforme, las anticipaciones de las oportunidades que aportan los alumnos al mercado les llevarían a ejercer una censura anticipada, y haría falta mucho tiempo para que abdicasen de la corrección y de la hipercorrección que aparecen en todas las situaciones lingüísticamente –es decir, socialmente– disimétricas (y en especial en la situación de encuesta). Toda la investigación de Labov sólo fue posible gracias a una multitud de ardides cuyo objetivo era destruir el artefacto lingüístico que produce el mero hecho de poner en relación a un «competente» con un «incompetente», a un locutor autorizado con un locutor que no se siente autorizado; igualmente, todo el trabajo que hemos realizado sobre la cultura ha consistido en tratar de superar el efecto de imposición de legitimidad que produce el mero hecho de hacer preguntas sobre la cultura. Preguntar sobre la cultura en una situación de encuesta (que se asemeja a una situación escolar) a personas que no se sienten cultivadas excluye de su discurso lo que realmente les interesa; buscan, entonces, todo lo que pueda asimilarse a la cultura; así, cuando se pregunta: «¿le gusta la música?», jamás se oye: «me gusta Dalida», sino que se oye: «me gustan los valses de Strauss», porque es, en la competencia popular, lo

[30] «Langage *châtié*»: «châtier» significa, en su acepción más general, «castigar»; en el caso del lenguaje se refiere a un lenguaje pulido, cuidado. Bourdieu subraya esta expresión para llamar la atención sobre la relación entre los dos sentidos de la palabra: el lenguaje «pulido» es el resultado de una acción de «corrección», disciplinaria, en suma, de una imposición (N. del T.).

que más se asemeja a la idea que se hacen de lo que les gusta a los burgueses. En todas las circunstancias revolucionarias los populistas han topado siempre con esta especie de revancha de las leyes del mercado, que, según parece, nunca se afirman tanto como cuando se pretende transgredirlas.

Volviendo al punto de partida de esta digresión: ¿Quién define la aceptabilidad?

El profesor es libre de abdicar de su papel de «maestro del habla» que, al producir un cierto tipo de situación lingüística, o al dejar actuar a la propia lógica de las cosas (la tarima, la silla, el micrófono, la distancia, el habitus de los alumnos), o al dejar actuar a las leyes que producen un tipo determinado de discurso, produce un tipo determinado de lenguaje, no sólo en él, sino también en sus interlocutores. Pero, ¿en qué medida puede el profesor manipular las leyes de aceptabilidad sin entrar en contradicciones extraordinarias mientras no se hayan cambiado a la vez las leyes generales de aceptabilidad? Es por lo que la experiencia del lenguaje oral es completamente apasionante. No se puede abordar este asunto tan central y a la vez tan evidente sin plantear las cuestiones más revolucionarias sobre el sistema de enseñanza: ¿se puede cambiar la lengua en el sistema escolar sin cambiar todas las leyes que definen el valor de los productos lingüísticos de las diferentes clases en el mercado, sin cambiar las relaciones de dominación en el orden lingüístico, es decir, sin cambiar las relaciones de dominación?

Se me ocurre una analogía que no sé si formular a pesar de que me parezca necesaria: la analogía entre la crisis de la enseñanza de la lengua y la crisis de la liturgia religiosa. La liturgia es un lenguaje ritualizado que está totalmente codificado (ya se trate de gestos o palabras) y cuya secuencia es completamente previsible. La liturgia en latín es la forma límite de un lenguaje que, sin ser comprendido, pero *estando autorizado*, funciona sin embargo, en determinadas condiciones, como lenguaje que satisface a emisores y receptores. En situación de crisis este lenguaje deja de funcionar: ya no produce su efecto principal que es el de *hacer creer*, el de hacer respetar, el de hacer admitir –el de *hacerse* admitir, aunque no se le entienda.

La cuestión que plantea la crisis de la liturgia –de este lenguaje que ya no funciona, que ya no se entiende, en el que ya no se cree– es la cuestión de la relación entre el lenguaje y la institución. Si un lenguaje está en crisis y se plantea la cuestión de saber qué lenguaje hablar es porque la institución está en crisis y porque se plantea la cuestión de la autoridad delegante –de la autoridad que dice cómo hablar y que da autoridad y autorización para hablar.

Con este rodeo por el ejemplo de la Iglesia quería plantear la siguiente pregunta: ¿se puede separar la crisis lingüística de la crisis de la institución escolar? ¿No es la crisis de la institución lingüística una mera manifestación de la crisis de la institución escolar? En su definición tradicional, en la fase orgánica del sistema de enseñanza francés, la enseñanza de la lengua no planteaba ningún problema, el profesor de lengua estaba seguro de sí mismo: sabía lo que había que enseñar, cómo enseñarlo, y se encontraba con alumnos dispuestos a escucharle, a comprenderle, y con padres comprensivos con esta comprensión. En esta situación, el profesor de lengua era un celebrante: celebraba un culto a la lengua francesa, defendía e ilustraba la lengua francesa y reforzaba sus valores sagrados. Al hacerlo, defendía su propio valor sagrado: esto es muy importante porque la moral y la creencia son una conciencia de sí que se oculta sus propios intereses. Si la crisis de la enseñanza de la lengua provoca crisis personales tan dramáticas, de una violencia tan grande como la que se vio en mayo del sesenta y ocho y después, es porque, a través del valor de este producto de mercado que es la lengua, una serie de personas defienden, entre la espada y la pared, su propio valor, su propio capital. Están dispuestos a morir por la lengua... ¡o por la ortografía! Al igual que los que se han pasado quince años de su vida aprendiendo el latín, cuando su lengua se ve bruscamente devaluada son como poseedores de títulos de deuda rusos...

Uno de los efectos de la crisis es el de trasladar la interrogación a las condiciones tácitas, a los presupuestos del funcionamiento del sistema. Es cuando la crisis saca a la luz un determinado número de presupuestos cuando puede plantearse sistemáticamente la cuestión de los presupuestos y preguntarse cómo *debe ser* una situación lingüística escolar para que no se planteen los problemas que se plantean en situación de crisis. La lingüística más avanzada coincide actualmente con la sociología en que el objeto primero de la investigación del lenguaje es la explicitación de los presupuestos de la comunicación. Lo esencial de lo que ocurre en la comunicación no está en la comunicación: por ejemplo, lo esencial de lo que ocurre en una comunicación como la comunicación pedagógica reside en las condiciones sociales de posibilidad de la comunicación. En el caso de la religión, para que funcione la liturgia romana, es preciso que se produzcan un tipo determinado de emisores y un tipo determinado de receptores. Es preciso que los receptores estén predispuestos a reconocer la autoridad de los emisores, que los emisores no hablen por cuenta propia, sino que hablen siempre como delegados, como sacerdotes con un mandato, y que nunca se autoricen a definir por sí mismos lo que hay que decir y lo que no hay que decir.

Ocurre lo mismo con la enseñanza: para que el discurso profesoral habitual, enunciado y recibido como algo evidente, funcione, hace falta una relación de autoridad-creencia, una relación entre un emisor autorizado y un receptor dispuesto a recibir lo que se dice, dispuesto a creer que lo que se dice merece ser dicho. Es preciso que se produzca un receptor dispuesto a recibir, y no es la situación pedagógica la que lo produce.

Recapitulando de forma rápida y abstracta, la comunicación en situación de autoridad pedagógica supone emisores legítimos, receptores legítimos, una situación legítima, un lenguaje legítimo.

Precisa un emisor legítimo, es decir, alguien que reconozca las leyes implícitas del sistema y que haya sido reconocido y coòptado por ello. Precisa destinatarios a los que el emisor reconozca como dignos de escuchar, lo que supone que el emisor tenga poder de eliminación, que pueda excluir a «los que no deberían estar allí»; pero esto no es todo: precisa alumnos que estén dispuestos a reconocer al profesor como profesor, y padres que le concedan una especie de crédito, de cheque en blanco, al profesor. Precisa también que, idealmente, los receptores sean relativamente homogéneos lingüísticamente (es decir, socialmente), homogéneos en conocimiento de la

lengua y en *reconocimiento* de la lengua, y que la estructura del grupo no funcione como un sistema de censuras capaz de inhibir el lenguaje que debe utilizarse.

En algunos grupos escolares con predominio popular, los niños de clases populares pueden imponer la norma lingüística de su medio y desacreditar a los que Labov llama los pelotas, los que tienen un lenguaje para los profes, el lenguaje que «queda bien», es decir, afeminado y adulador. Puede ocurrir, por tanto, que la norma lingüística escolar se vea enfrentada a una contra-norma en ciertas estructuras sociales. (A la inversa, en estructuras con predominio burgués, la censura del grupo de pares se ejerce en el mismo sentido que la censura profesoral: el lenguaje que no ha sido «pulido» *[châtié]* es autocensurado y no puede ser producido en situación escolar.)

La situación legítima es algo que hace intervenir a la vez la estructura del grupo y el espacio institucional en cuyo interior funciona el grupo. Por ejemplo, tenemos todo el conjunto de signos institucionales de importancia, y especialmente el lenguaje de importancia (el lenguaje de importancia tiene una retórica particular cuya función es decir cuán importante es lo que se dice). Este lenguaje de importancia se utiliza tanto más cuanto más eminente sea la situación, en un estrado, en un lugar consagrado, etc. Una parte de las estrategias de manipulación de un grupo consiste en la manipulación de las estructuras del espacio y de los signos institucionales de importancia.

Un lenguaje legítimo es un lenguaje con formas fonológicas y sintácticas legítimas, es decir, un lenguaje que responda a los criterios habituales de gramaticalidad y que diga constantemente, además de lo que dice, que lo dice bien. Y que, de esta manera, haga creer que lo que dice es verdad: ésta es una de las formas fundamentales de hacer pasar lo falso por verdadero. Uno de los efectos políticos del lenguaje dominante es éste: «lo dice bien, por tanto es posible que sea verdad».

Este conjunto de propiedades *que forman sistema* –y que se hallan reunidas en el estado orgánico de un sistema escolar– define la aceptabilidad social, el estado en el que el lenguaje es admitido: es escuchado (es decir, creído), obedecido, entendido (comprendido). La comunicación se produce, en el límite, con medias palabras. Una de las características de las

situaciones orgánicas es que el propio lenguaje –la parte propiamente lingüística de la comunicación– tiende a convertirse en secundario.

En el papel de celebrante que generalmente desempeñaban los profesores de arte o literatura, el lenguaje apenas era algo más que interjección. El discurso de celebración, el de los críticos de arte, por ejemplo, es poco más que la expresión de una «exclamación». La exclamación es la experiencia religiosa fundamental.

En situación de crisis, este sistema de créditos mutuos se desploma. La crisis es similar a una crisis monetaria: se cuestiona si cada uno de los valores que circulan no es mero papel-moneda.

Nada ilustra mejor la extraordinaria libertad que le confiere al emisor una conjunción de factores a su favor que el fenómeno de la *hipocorrección*. Opuesta a la *hipercorrección*, fenómeno característico del habla pequeñoburgués, la hipocorrección sólo es posible porque el que transgrede la regla (Giscard, por ejemplo, cuando no respeta las reglas de concordancia del participio pasado) hace manifiesto en todo lo demás, en otros aspectos de su lenguaje –la pronunciación, por ejemplo– y también en todo lo que es, en todo lo que hace, que podría hablar correctamente.

Una situación lingüística nunca es exclusivamente lingüística, y en todas las preguntas planteadas por el cuestionario que hemos tomado como punto de partida se encontraban planteadas a la vez las cuestiones fundamentales de la sociolingüística (¿Qué es hablar con autoridad? ¿Cuáles son las condiciones sociales de posibilidad de una comunicación?) y las cuestiones fundamentales de la sociología del sistema de enseñanza, organizándose todas estas cuestiones en torno a la cuestión última de la *delegación*.

El profesor, lo quiera o no, lo sepa o no, y especialmente cuando cree que rompe el mandato, no es sino un mandatario, un delegado, que no puede redefinir su tarea sin entrar en contradicciones ni poner a sus receptores en contradicciones mientras no se transformen las leyes del mercado en relación a las que define negativa o positivamente las leyes relativamente autónomas del pequeño mercado que instaura en su cla-

se. Por ejemplo, un profesor que se niegue a calificar o que se niegue a corregir el lenguaje de sus alumnos está en su derecho de hacerlo, pero puede, al hacerlo, comprometer las oportunidades de sus alumnos en el mercado matrimonial o en el mercado económico, donde siguen imponiéndose las leyes del mercado lingüístico dominante. Sin embargo, esto tampoco debe llevarnos a renunciar.

La idea de producir un espacio autónomo sustraído a las leyes del mercado es una utopía peligrosa mientras no se plantee simultáneamente la cuestión de las condiciones políticas de posibilidad de la generalización de esta utopía.

P. Sin duda es interesante profundizar en la noción de competencia lingüística para superar el modelo chomskyano de emisor y locutor ideal; sin embargo, sus análisis de la competencia en el sentido de todo aquello que legitimaría una palabra son a veces demasiado nebulosos, especialmente con el término de mercado: tan pronto entiende usted el término de mercado en el sentido económico, como identifica el mercado con el intercambio en la macro-situación; me parece que aquí hay una ambigüedad. Además, no refleja suficientemente el hecho de que la crisis de la que habla es una especie de subcrisis que se halla esencialmente unida a la crisis de un sistema que nos engloba a todos. Habría que refinar el análisis de todas las condiciones de las situaciones de intercambio lingüístico en el espacio escolar o en el espacio educativo en sentido amplio.

—He tenido mis dudas sobre si hacer referencia aquí a este modelo de la competencia y el mercado porque es evidente que para defenderlo completamente necesitaría más tiempo y me llevaría a desarrollar análisis muy abstractos que no interesarían forzosamente a todo el mundo. Me alegra que su pregunta me permita añadir algunas precisiones.

Le doy a esta palabra de mercado un sentido muy amplio. Me parece completamente legítimo describir como *mercado lingüístico* tanto la relación entre dos amas de casa que hablan en la calle, como el espacio escolar, como la situación de entrevista mediante la que se reclutan ejecutivos.

Lo que está en juego desde el momento en que dos locutores hablan entre sí es la relación objetiva entre sus competencias, no sólo sus competencias lingüísticas (su mayor o menor dominio del lenguaje legítimo), sino también todo el conjunto de sus competencias sociales, su derecho a hablar, que depende objetivamente de su sexo, edad, religión, status económico y status social, otras tantas informaciones que podrían conocerse por adelantado o ser anticipadas gracias a índices imperceptibles (es cortés, lleva una condecoración, etc.). Esta relación le confiere su estructura al mercado y define un determinado tipo de ley de formación de precios. Hay una micro-economía y una macro-economía de los productos lingüísticos, teniendo claro que la micro-economía nunca es autónoma respecto a las leyes macro-económicas. Por ejemplo, en una situación de bilingüismo se observa que el locutor cambia de lengua de una manera que no tiene nada de aleatoria. He podido observar, tanto en Argelia como en un pueblo bearnés, que las personas cambian de lengua según el tema que aborden, pero también según el mercado, según la estructura de la relación entre los interlocutores, de manera que la propensión a adoptar la lengua dominante aumenta con la posición de la persona a la que se habla en la jerarquía anticipada de las competencias lingüísticas: uno se esfuerza por dirigirse en el mejor francés[31] posible a alguien que se considera importante; la lengua dominante domina tanto más cuanto más completamente dominan los dominantes el mercado particular. La probabilidad de que el locutor adopte el francés para expresarse aumenta a medida que el mercado es dominado por los dominantes, por ejemplo, en las situaciones oficiales. Y la situación escolar forma parte de la serie de mercados oficiales. En este análisis no hay economicismo. No se trata de decir que todo mercado es un mercado económico. Pero tampoco hay que negar que existe un mercado lingüístico que supone, de forma más o menos directa, apuestas *[enjeux]* económicas.

Respecto a la segunda parte de la pregunta, plantea el problema del derecho científico a la abstracción. Se hace abstracción de un cierto número de cosas y se trabaja en el espacio así definido.

[31] Aquí, como a lo largo de todo el libro, he mantenido «francés» en lugar de trasladar la argumentación al «castellano» (N. del T.).

P. En el sistema escolar tal como lo ha definido por este conjunto de propiedades, ¿piensa usted que el docente conserva, o no, un cierto margen de maniobra? Y ¿cuál sería?

—Es una pregunta muy difícil, pero pienso que sí. Si no estuviera convencido de que existe un margen de maniobra no estaría aquí.

Más en serio, al nivel del análisis, pienso que una de las consecuencias prácticas de lo que he dicho es que una conciencia y un conocimiento de las leyes específicas del mercado lingüístico que supone una clase en particular pueden transformar completamente la manera de enseñar –y ello, sea cual sea el objetivo que se persiga (preparar para el bachillerato, iniciar a la literatura moderna o a la lingüística).

Es importante saber que una producción lingüística le debe una parte capital de sus propiedades a la estructura del público de receptores. Basta con consultar las fichas de los alumnos de una clase para percibir esta estructura: en una clase donde las tres cuartas partes de los alumnos son hijos de obreros hay que tomar conciencia de la necesidad de explicitar los presupuestos. Toda comunicación que quiera ser eficaz supone también un conocimiento de lo que los sociólogos llaman el grupo de pares: el profesor sabe que su pedagogía puede chocar, en la clase, con una contra-pedagogía, con una contra-cultura; él puede –y es también una elección–, dados unos contenidos que quiere impartir, combatir esta contracultura hasta cierto límite, lo que supone que la conozca. Conocerla significa, por ejemplo, conocer el *peso relativo* de las diferentes formas de competencia. Entre los profundos cambios sobrevenidos en el sistema escolar francés están los efectos cualitativos de las transformaciones cuantitativas: a partir de un cierto umbral estadístico de la proporción de niños de las clases populares en el interior de una clase cambia la atmósfera global de la clase, cambian las formas de armar jaleo, cambia el tipo de relaciones con los profesores. Otras tantas cosas que se pueden observar y tomar en cuenta de forma práctica.

Pero todo esto sólo afecta a los medios. Y de hecho la sociología no puede responder a la pregunta de los fines últimos (¿qué hay que enseñar?): se definen por la estructura de las relaciones entre las clases. Los cambios en la definición del

contenido de la enseñanza e incluso la libertad que se deja a los docentes para vivir su crisis se deben al hecho de que también haya una crisis en la definición dominante del contenido legítimo y a que la clase dominante sea actualmente la arena de conflictos en torno a lo que es digno de ser enseñado.

No puedo (sería una usurpación, me comportaría como un profeta) definir el proyecto de enseñanza; simplemente puedo decir que los profesores deben saber que son delegados, mandatarios, y que hasta sus propios alardes proféticos siguen suponiendo el sostén de la institución. Lo que no significa que no deban luchar para tomar parte en la definición de lo que tienen que enseñar.

P. Usted ha presentado al profesor de lengua como el emisor legítimo de un discurso legítimo, que es el reflejo de una ideología dominante y de las clases dominantes por medio de una herramienta fuertemente «impregnada» de esta ideología dominante: el lenguaje.

¿No piensa usted que esta definición es también muy reduccionista? Hay, además, una contradicción entre el inicio de su exposición y el final, en que dice que la clase de francés y los ejercicios de lenguaje oral también podrían constituir la ocasión para una toma de conciencia y que este mismo lenguaje, que puede ser el vehículo de los modelos de las clases dominantes, también podría darles a los que tenemos frente a nosotros y a nosotros mismos el medio de acceder al manejo de herramientas que son herramientas indispensables.

Si estoy aquí, en la AFEF, es porque pienso que el lenguaje también es una herramienta que tiene su modo de empleo y que no funcionará si no se adquiere su modo de empleo; es porque estamos convencidos de ello que exigimos más cientificidad en el estudio de nuestra disciplina. ¿Qué piensa usted de esto?

¿Piensa que el intercambio oral en la clase sólo es la imagen de una legalidad que sería la misma que la legalidad social y política? ¿No es también la clase el objeto de una contradicción que existe en la sociedad: la lucha política?

—¡Yo no he dicho nada de lo que usted me hace decir! Nunca dije que el lenguaje fuera la ideología dominante. Creo

incluso no haber pronunciado ninguna vez aquí la expresión «ideología dominante»... Este, en mi opinión, es un ejemplo más de triste malentendido: todo mi esfuerzo consiste, por el contrario, en destruir los automatismos verbales y mentales.

¿Qué quiere decir *legítimo*? Esta palabra es una palabra técnica del vocabulario sociológico que empleo a conciencia, ya que sólo las palabras técnicas permiten decir y, por tanto, pensar, y de manera rigurosa, las cosas difíciles. Es legítima una institución, o una acción, o un uso que es dominante y desconocido como tal, es decir, tácitamente reconocido. El lenguaje que los profesores emplean, el que usted emplea para hablarme (alguien exclama: «¡Usted también lo emplea!» Por supuesto. ¡Lo empleo, pero me paso la vida diciendo que lo hago!), el lenguaje que *nosotros* empleamos en este espacio es un lenguaje dominante desconocido como tal, es decir, tácitamente reconocido como legítimo. Es un lenguaje que produce lo esencial de sus efectos dando la apariencia de no ser lo que es. De ahí la pregunta: si es cierto que hablamos un lenguaje legítimo, ¿no se halla afectado por ello todo lo que podemos decir en este lenguaje, incluso aunque pongamos este instrumento al servicio de la transmisión de contenidos que pretenden ser críticos?

Otra cuestión fundamental: este lenguaje dominante y desconocido como tal, es decir, reconocido como legítimo, ¿no se halla en afinidad con determinados contenidos? ¿No ejerce efectos de censura? ¿No hace difícil o imposible decir determinadas cosas? ¿No está hecho este lenguaje legítimo, entre otras cosas, para impedir hablar con franqueza? No debí decir «hecho para». (Uno de los principios de la sociología es recusar el funcionalismo de lo peor: los mecanismos sociales no son el producto de una intención maquiavélica; son mucho más inteligentes que los más inteligentes de los dominantes.)

Por poner un ejemplo incontestable: en el sistema escolar, pienso que el lenguaje legítimo se halla en afinidad con una determinada relación al texto que niega (en el sentido psicoanalítico del término) la relación a la realidad social de que habla el texto. Si los textos son leídos por personas que los leen de una manera tal que no los leen es, en buena medida, porque se forma a las personas para hablar un lenguaje en el que

se habla para decir que no se dice lo que se dice. Una de las propiedades del lenguaje legítimo consiste precisamente en *desrealizar* lo que dice. Jean-Claude Chevalier lo ha expresado muy bien de forma ingeniosa: «Una escuela que enseña la lengua oral, ¿sigue siendo una escuela? Una lengua oral que se enseña en la escuela, ¿sigue siendo una lengua oral?»

Pondré un ejemplo muy preciso en el ámbito de la política. Me ha sorprendido encontrarme con el hecho de que los mismos interlocutores que, en situación de charla informal, hacían análisis políticos muy complicados de las relaciones entre la dirección, los obreros, los sindicatos y sus secciones locales, luego se hallaban completamente desarmados, no tenían prácticamente nada que decir que no fueran banalidades, cuando se les planteaban preguntas del tipo de las que se plantean en las encuestas de opinión –y en las disertaciones–. Es decir, preguntas que exigen que se adopte un estilo que consiste en hablar de tal modo que la cuestión de lo verdadero o lo falso no se plantea. El sistema escolar no enseña únicamente un lenguaje, sino también una relación al lenguaje solidaria de una relación a las cosas, de una relación a los seres, de una relación al mundo completamente desrealizada[32].

[...]

[32] Se pueden encontrar desarrollos complementarios en P. BOURDIEU, «Le fétichisme de la langue», *Actes de la recherche en sciences sociales*, núm. 4, julio 1975, pp. 2-32; «L'économie des échanges linguistiques», *Langue française*, núm. 34, mayo 1977, pp. 17-34; «Le langage autorisé, note sur les conditions sociales de l'efficacité du discours rituel», *Actes de la recherche en sciences sociales*, núms. 5-6, noviembre 1975, pp. 183-190 (N. del T.: parte de estos artículos fueron desarrollados posteriormente en un libro del que hay traducción española: *¿Qué significa hablar?*, Madrid, Akal, 1985).

9. Algunas propiedades de los campos[33]

Los campos se presentan a la aprehensión sincrónica como espacios estructurados de posiciones (o de puestos) cuyas propiedades dependen de su posición en estos espacios, y que pueden ser analizadas independientemente de las características de sus ocupantes (que en parte están determinadas por las posiciones). Hay *leyes generales de los campos*: campos tan diferentes como el campo de la política, el campo de la filosofía, el campo de la religión tienen leyes de funcionamiento invariables (es lo que hace que el proyecto de una teoría general no sea insensato y que, desde ese momento, se pueda utilizar lo que se aprende sobre el funcionamiento de cada campo particular para interrogar e interpretar otros campos, superando así la antinomia mortal de la monografía idiográfica y la teoría formal y vacía). Cada vez que se estudia un campo nuevo –ya sea el campo de la filología en el siglo XIX, de la moda hoy, o de la religión en la Edad Media– se descubren propiedades específicas, propias de un campo particular, al tiempo que se hace progresar el conocimiento de los mecanismos universales de los campos que se especifican en función de variables secundarias. Por ejemplo, las variables nacionales hacen que mecanismos genéricos como la lucha entre los pretendientes y

[33] Ponencia leída en la Escuela Normal Superior en noviembre de 1976 ante un grupo de filólogos e historiadores de la literatura.

los dominantes tomen formas diferentes. Pero sabemos que en todo campo encontraremos una lucha, cuyas formas específicas hay que investigar en cada caso, entre el nuevo ingresado, que trata de hacer saltar los cerrojos de la cuota de ingreso, y el dominante, que trata de defender el monopolio y de excluir la competencia.

Un campo, así sea el campo científico, se define entre otras cosas definiendo objetos en juego *[enjeux]* e intereses específicos, que son irreductibles a los objetos en juego *[enjeux]* y a los intereses propios de otros campos (no se puede hacer correr a un filósofo tras los objetos en juego *[enjeux]* de los geógrafos), y que no son percibidos por nadie que no haya sido construido para entrar en el campo (cada categoría de intereses implica la indiferencia a otros intereses, a otras inversiones, abocados así a ser percibidos como absurdos, insensatos, o sublimes, desinteresados). Para que un campo funcione es preciso que haya objetos en juego *[enjeux]* y personas dispuestas a jugar el juego, dotadas con los habitus que implican el conocimiento y el reconocimiento de las leyes inmanentes del juego, de los objetos en juego *[enjeux]*, etc.

Un habitus de filólogo es, al mismo tiempo, un «oficio», un capital de técnicas, de referencias, un conjunto de «creencias» –como la propensión a concederle tanta importancia a las notas como al texto–, propiedades que se deben a la historia (nacional e internacional) de la disciplina, a su posición (intermedia) en la jerarquía de las disciplinas, y que son a la vez la condición del funcionamiento del campo y el producto de este funcionamiento (pero no integralmente: un campo puede contentarse con acoger y consagrar un tipo determinado de habitus que ya está más o menos completamente constituido).

La estructura del campo es un *estado* de la relación de fuerzas entre los agentes o las instituciones implicados en la lucha o, si se prefiere así, de la distribución del capital específico que, acumulado en el curso de las luchas anteriores, orienta las estrategias ulteriores. Esta estructura, que constituye el principio de las estrategias destinadas a transformarla, está ella misma siempre en juego: las luchas que tienen lugar en el campo tienen por objetivo *[enjeu]* el monopolio de la violencia legítima (autoridad específica) que es característica del cam-

po considerado, es decir, en definitiva, la conservación o la subversión de la estructura de la distribución del capital específico. (Hablar de capital específico significa decir que el capital vale *en relación con* un campo determinado –por tanto, en los límites de ese campo– y que sólo es convertible en otra especie de capital en determinadas condiciones. Basta con pensar, por ejemplo, en el fracaso de Cardin cuando quiso transferir a la alta cultura un capital acumulado en la alta costura: el último de los críticos de arte debía afirmar su superioridad estructural como miembro de un campo estructuralmente más legítimo diciendo que todo lo que hacía Cardin en materia de arte legítimo era deleznable e imponiéndole así a su capital la tasa de conversión más desfavorable.)

Los que, en un estado determinado de las relaciones de fuerza, monopolizan (más o menos completamente) el capital específico, fundamento del poder o de la autoridad específica característica de un campo, se inclinan por las estrategias de conservación –las que, en los campos de producción de bienes culturales, tienden a la defensa de la *ortodoxia*–, mientras que los menos provistos de capital (que son también frecuentemente los recién llegados y, por tanto, generalmente, los más jóvenes) se inclinan por las estrategias de subversión –las de la *herejía*–. Es la herejía, la heterodoxia, como ruptura crítica –que frecuentemente va unida a la crisis– con la doxa, la que saca a los dominantes de su silencio y les impone producir el discurso defensivo de la ortodoxia, pensamiento derecho y de derechas cuyo objetivo es restaurar el equivalente a la adhesión silenciosa de la doxa.

Otra propiedad, ésta menos visible, de un campo: todas las personas implicadas en un campo tienen en común una serie de intereses fundamentales, a saber, todo lo que va unido a la existencia misma del campo: de aquí deriva una complicidad objetiva que subyace a todos los antagonismos. Se olvida que la lucha presupone un acuerdo entre los antagonistas sobre aquello por lo que vale la pena luchar –y que es reprimido al estado de evidencia, mantenido en el estado de doxa–, es decir, sobre todo lo que conforma el propio campo, el juego, los objetos en juego *[enjeux]*, sobre todos los presupuestos que se aceptan tácitamente, incluso sin saberlo, por el mero hecho

de jugar, de entrar en el juego. Los que participan en la lucha contribuyen a la reproducción del juego contribuyendo, más o menos completamente según los campos, a producir la creencia en el valor de los objetos en juego *[enjeux]*. Los nuevos ingresados deben pagar una cuota de ingreso que consiste en el reconocimiento del valor del juego (la selección y la cooptación le conceden siempre mucha atención a los índices de adhesión al juego, de inversión en el juego) y en el conocimiento (práctico) de los principios de funcionamiento del juego. Están abocados a las estrategias de subversión, pero éstas, bajo pena de exclusión, permanecen confinadas en unos límites determinados. Y, de hecho, las *revoluciones parciales* que tienen lugar continuamente en los campos no ponen en cuestión los fundamentos mismos del juego, su axiomática fundamental, el basamento de creencias últimas en que reposa todo el juego. Por el contrario, en los campos de producción de bienes culturales, religión, literatura, arte, la subversión herética se proclama como retorno a las fuentes, al origen, al espíritu, a la verdad del juego, contra la banalización y degradación de que ha sido objeto. (Uno de los factores que protege a los diferentes juegos de las revoluciones totales –las que no destruyen únicamente a los dominantes y a la dominación, sino al propio juego– es precisamente la importancia de la inversión en tiempo, en esfuerzos, etc., que supone la entrada en el juego y que, como las pruebas de los ritos de paso, contribuye de forma práctica a hacer *impensable* la destrucción pura y simple del juego. Es así como sectores enteros de la cultura –ante filólogos, no puedo dejar de pensar en la filología...– se salvan por el coste que supone la adquisición de los conocimientos necesarios incluso para destruirlos en las formas.)

A través del conocimiento práctico de los principios del juego que se exige tácitamente a los nuevos miembros es toda la historia del juego, todo el pasado del juego, los que están presentes en cada acto del juego. No es casualidad que uno de los índices más seguros de la constitución de un campo sea, además de la presencia de huellas de la relación objetiva (a veces, incluso consciente) con las otras obras, pasadas o contemporáneas, la aparición de un cuerpo de conservadores de las vidas –los biógrafos– y de las obras –los filólogos, los

historiadores del arte y de la literatura, que comienzan a archivar los esbozos, los bocetos, los manuscritos, a «corregirlos» (el derecho de «corrección» es la violencia legítima del filólogo), a descifrarlos, etc.–, otras tantas personas que están aliadas con la conservación de lo que se produce en el campo, que tienen interés en conservar y en conservarse conservando. Y otro índice del funcionamiento como campo es la huella de la historia del campo en la obra (e incluso en la vida del productor). Habría que analizar, en calidad de prueba *a contrario*, la historia de las relaciones entre un pintor al que se dice «naïf»[34] (es decir, que ha entrado en el campo un poco por descuido, sin pagar el derecho de entrada, la cuota de ingreso...) como el aduanero Rousseau, y los artistas contemporáneos, los Jarry, Apollinaire o Picasso, que juegan (en sentido literal, mediante toda clase de supercherías más o menos bondadosas) con el que no sabe jugar el juego, con el que sueña ser un Bouguereau o un Bonnat en la época del futurismo y del cubismo, y que rompe el juego, aunque sea sin querer, y en todo caso sin saberlo, como los perros en misa, de forma completamente inconsciente, al contrario de personas como Duchamp, o incluso Satie, que conocen lo suficientemente bien la lógica del campo como para desafiarla y explotarla al mismo tiempo. Habría que analizar también la historia de la interpretación ulterior de la obra que, gracias a la sobreinterpretación, la hace entrar en el rango, es decir, en la historia, y se esfuerza en hacer de este pintor dominguero (los principios estéticos de su pintura, como la frontalidad brutal de los retratos, son los mismos que se encuentran en las fotografías de los miembros de clases populares) un revolucionario consciente e inspirado.

Hay efecto de campo cuando ya no se puede comprender una obra (y el *valor*, es decir, la creencia, que se le otorga) sin conocer la historia del campo de producción de la obra –es por lo que los exegetas, comentaristas, intérpretes, historiadores,

[34] En francés, *naïf* significa «ingenuo», «simple», «inocente»; en este caso, Bourdieu hace referencia al movimiento artístico bautizado con este nombre, pero también a lo que el propio nombre indica: un movimiento que no conoce o que parece no conocer las complejidades de las reglas del juego del campo artístico (N. del T.).

semiólogos y otros filólogos se ven justificados de existir en tanto que únicos capaces de explicar la obra y el reconocimiento de valor de que es objeto–. La sociología del arte o de la literatura que relaciona *directamente* las obras con la posición en el espacio social (la clase social) de los productores o de sus clientes, sin considerar su posición en el campo de producción («reducción» que sólo se justifica, en rigor, con los «naïfs»), escamotea todo lo que la obra le debe al campo y a su historia, es decir, precisamente lo que hace de ella una obra de arte, de ciencia o de filosofía. Un problema filosófico (o científico, etc.) legítimo es un problema que los filósofos (o los científicos, etc.) reconocen (en el doble sentido del término) como tal (porque está inscrito en la lógica de la historia del campo y en sus disposiciones históricamente constituidas para y por la pertenencia al campo) y que, por el hecho de la autoridad específica que se les reconoce, tiene todas las posibilidades de ser ampliamente reconocido como legítimo. Aquí también es muy esclarecedor el ejemplo de los «naïfs». Son personas que se han visto proyectadas, en nombre de una problemática que ignoraban por completo, al estatuto de pintores o escritores (y revolucionarios, por añadidura): las asociaciones verbales de Jean-Pierre Brissat, sus largas series de ecuaciones de palabras, de aliteraciones y despropósitos, que destinaba a las sociedades científicas y a las conferencias académicas –por un error de campo que pone de manifiesto su inocencia– habrían quedado como elucubraciones de alienado, como se las consideró al principio, si la «patafísica» de Jarry, los retruécanos de Apollinaire o de Duchamp, o la escritura automática de los surrealistas no hubieran creado la problemática en referencia a la cual podían tomar sentido. Estos poetas-objetos, estos pintores-objetos, estos revolucionarios objetivos, permiten observar, en estado aislado, el poder de transmutación del campo. Este poder no se ejerce en menor medida, aunque de manera menos llamativa y más fundamentada, sobre las obras de los profesionales que, conociendo el juego, es decir, la historia del juego y su problemática, saben lo que hacen (lo que no quiere decir en absoluto que sean cínicos), de tal manera que la *necesidad* que la lectura sacralizadora descubre en ellas no aparece de manera tan evi-

dente como el producto de un azar objetivo (cosa que también es, en la medida en que supone una armonía milagrosa entre una disposición filosófica y un estado de las posibilidades inscritas en el campo). Heidegger es a menudo Spengler o Jünger pasados por la cocina del campo filosófico. Tiene cosas muy simples que decir: la técnica es la decadencia de Occidente; desde Descartes todo va de mal en peor, etc. El campo o, más exactamente, el habitus de profesional ajustado de antemano a las exigencias del campo (por ejemplo, a la definición en vigor de la problemática legítima) va a funcionar como un instrumento de traducción: ser «revolucionario conservador» en filosofía es revolucionar la imagen de la filosofía kantiana mostrando que en la raíz de esta filosofía, que se presenta como la crítica de la metafísica, hay metafísica. Esta transformación sistemática de los problemas y los temas no es el producto de una búsqueda consciente (y calculada, cínica), sino un efecto automático de la pertenencia al campo y del dominio de la historia específica del campo que esa pertenencia implica. Ser filósofo es dominar lo que hay que dominar de la historia de la filosofía para saber comportarse como filósofo en un campo filosófico.

Debo insistir una vez más en el hecho de que el principio de las estrategias filosóficas (o literarias, etc.) no es el cálculo cínico, la búsqueda consciente de la maximización del beneficio específico, sino una relación inconsciente entre un habitus y un campo. Las estrategias de que hablo son acciones objetivamente orientadas hacia fines que pueden no coincidir con los fines que se persigan subjetivamente. Y la teoría del habitus se propone fundamentar la posibilidad de una ciencia de las prácticas que escape a la alternativa del finalismo y el mecanicismo. (La palabra interés, que he utilizado varias veces, es también muy peligrosa porque corre el riesgo de evocar un utilitarismo que es el grado cero de la sociología. Dicho esto, la sociología no puede prescindir del axioma del interés, entendido como *la inversión específica* en los objetos en juego *[enjeux]*, que es a la vez la condición y el producto de la pertenencia a un campo.) El habitus, sistema de disposiciones adquiridas por aprendizaje implícito o explícito que funciona como un sistema de esquemas *[schèmes]* generativos, es generador de estrategias que pueden ser objetivamente conformes con los intereses objetivos de sus autores sin haber sido expresamente concebidas con este fin. Hay que emprender toda una reeducación para escapar a la alternativa del finalismo ingenuo (que haría escribir, por ejemplo, que la «revolución» que conduce a Apollinaire a las audacias de *Lundi rue Christine* y demás poéticas *ready made* le fue inspirada por la pretensión de situarse a la cabeza del movimiento indicado por Cendrars, los futuristas o Delaunay) y de la explicación de tipo mecanicista (que consideraría esta transformación un efecto simple y directo de determinaciones sociales). Cuando las personas no tienen más que dejar actuar a su habitus para obedecer a la necesidad inmanente del campo y satisfacer las exigencias en él inscritas (lo que constituye en todo campo la definición misma de la excelencia), no tienen, en absoluto, consciencia de sacrificarse a un deber y mucho menos de buscar la maximización del beneficio (específico). Disfrutan así del beneficio suplementario de verse y ser vistos como perfectamente desinteresados[35].

[35] Se pueden encontrar desarrollos complementarios en P. BOURDIEU, «Le couturier et sa griffe. Contribution à une théorie de la magie», *Actes de la recherche en sciences sociales*, núm. 1, 1975, pp. 7-36; «L'ontologie politique de Martin Heidegger», *Actes de la recherche en sciences sociales*, núms. 5-6, 1975, pp. 109-156 (N. del T.: posteriormente a este artículo publicó Bourdieu un libro con el mismo título que está traducido al español: *La ontología política de Martin Heidegger*, Barcelona, Paidós, 1991); *Le sens pratique*, París, Editions de minuit, 1980 (N. del T.: hay traducción española: *El sentido práctico*, Madrid, Taurus, 1991).

10. El mercado lingüístico[36]

Trataré de exponer lo que tengo que decir de manera progresiva, teniendo en cuenta la diversidad de la audiencia –que no podría ser más heterogénea de lo que es, a la vez por la diversidad de disciplinas, por la diversidad de competencias en las disciplinas, etc.–, aun corriendo el riesgo de parecerles un poco simplista a algunos y a la vez demasiado rápido y alusivo a otros. En primer lugar, presentaré una serie de conceptos y principios que me parecen fundamentales, esperando que más tarde tengamos ocasión de matizar, discutir, volver sobre algún punto que hubiera tratado con excesiva rapidez.

Lo que, fundamentalmente, desearía explicitar es un modelo muy simple que podría formularse así: habitus lingüístico + mercado lingüístico = expresión lingüística, discurso. Voy a explicar sucesivamente los términos de esta fórmula tan general, comenzando por la noción de habitus. Poniendo en guardia, como hago siempre, contra la tendencia a fetichizar los conceptos: hay que tomarse los conceptos en serio, controlarlos y, sobre todo, hacerlos trabajar bajo control, bajo vigilancia, en la investigación. Es así como se mejoran poco a poco, y no mediante el control lógico puro, que los fosiliza. Un buen concepto –como es, en mi opinión, el de habitus– destruye mu-

[36] Conferencia impartida en la Universidad de Ginebra en diciembre de 1978.

chos falsos problemas (la alternativa del mecanicismo y del finalismo, por ejemplo) y hace surgir muchos otros, pero reales. Cuando está bien construido y bien controlado tiende a defenderse por sí mismo contra las reducciones.

El habitus lingüístico, definido a grandes rasgos, se distingue de una competencia de tipo chomskyano por el hecho de ser el producto de condiciones sociales y por el hecho de no ser simplemente producción de discurso, sino producción de discurso ajustado a una «situación» o, más bien, ajustado a un mercado o a un campo. La noción de situación se introdujo muy pronto (pienso, por ejemplo, en Prieto, que en los *Principios de noología* insistía en el hecho de que una multitud de comportamientos lingüísticos no pueden comprenderse independientemente de una referencia implícita a la *situación*: cuando digo yo, hay que saber que soy yo quien digo yo, si no, puede tratarse de otro; podemos pensar también en los quiproquos entre yo y tú que utilizan los chistes, etc.) como una corrección a todas las teorías que ponían el acento exclusivamente en la competencia olvidando las condiciones de la puesta en práctica de la competencia. Se ha utilizado, en particular, para cuestionar los presupuestos implícitos del modelo saussuriano en el que el habla (como en Chomsky la competencia) se reduce a un acto de *ejecución*, entendiendo esta palabra en el mismo sentido que cuando se habla de la ejecución de una obra de música, pero también de la ejecución de una orden. La noción de situación nos recuerda que hay una lógica específica de la ejecución; que lo que ocurre al nivel de la ejecución no se puede deducir simplemente del conocimiento de la competencia. Pero esto me ha llevado a preguntarme si, al conservar esta noción, todavía muy abstracta, de situación, no se hacía lo que Sartre le criticaba a la teoría de las tendencias: reproducir lo concreto cruzando dos abstracciones, es decir, en este caso, la situación y la competencia.

Los sofistas utilizaban una noción que me parece muy importante, la de *kairos*. Profesores de habla, sabían que no bastaba con enseñar a la gente a hablar, sino que había que enseñarles además a hablar oportunamente. En otras palabras, el arte de hablar, de hablar bien, de construir figuras retóricas o de pensamiento, de manipular el lenguaje, de dominarlo, no

es nada sin el arte de utilizar oportunamente este arte. El *kairos*, originalmente, es el centro de la diana. Cuando hablas oportunamente das en el blanco. Para dar en el clavo, para que las palabras den en el blanco, para que las palabras den resultado, para que las palabras produzcan sus efectos, no basta con decir las palabras gramaticalmente correctas, sino también las palabras socialmente aceptables.

En mi artículo de *Langue française* he tratado de mostrar que la noción de aceptabilidad que han reintroducido los chomskyanos es completamente insuficiente porque reduce la aceptabilidad a la gramaticalidad. De hecho, la aceptabilidad definida sociológicamente no consiste únicamente en el hecho de hablar correctamente una lengua: en ciertos casos, por ejemplo, si hay que ofrecer un aspecto distendido, un lenguaje impecable puede ser inaceptable. En su definición completa, la aceptabilidad supone la conformidad de las palabras, no sólo a las reglas inmanentes de la lengua, sino también a las reglas, dominadas intuitivamente, que son inmanentes a una «situación» o, más bien, a un determinado mercado lingüístico. ¿En qué consiste este *mercado lingüístico*? Daré una primera definición provisional que tendré que complicar a continuación. Hay mercado lingüístico siempre que alguien produce un discurso dirigido a receptores capaces de evaluarlo, apreciarlo y recompensarlo. El mero conocimiento de la competencia lingüística no permite prever qué valor tendrá una actuación lingüística en un mercado. El precio que recibirán los productos de una competencia determinada en un mercado determinado depende de las leyes de formación de precios propias de este mercado. Por ejemplo, en el mercado escolar, el subjuntivo imperfecto recibía un gran valor en la época de mis profesores, que identificaban su identidad profesoral con el hecho de emplearlo –al menos, en la tercera persona del singular–, cosa que hoy haría sonreír y que ya no es posible ante un público de estudiantes, a menos que se haga un signo metalingüístico para marcar que se hace, pero que se podría no hacerlo. De la misma manera, la tendencia actual a la hipocorrección controlada de los intelectuales se explica por el temor a parecer demasiado correctos y, como el rechazo de la corbata, es una de esas formas controladas de descontrol que van

unidas a efectos de mercado. El mercado lingüístico es algo muy concreto y muy abstracto a la vez. Concretamente, es una situación social determinada, más o menos oficial y ritualizada, un conjunto determinado de interlocutores, situados más o menos alto en la jerarquía social, otras tantas propiedades que son percibidas y apreciadas de manera infraconsciente y que orientan inconscientemente la producción lingüística. Definido en términos abstractos, es un tipo determinado de leyes (variables) de formación de los precios de las producciones lingüísticas. Poner de manifiesto que hay leyes de formación de precios es poner de manifiesto que el valor de una competencia particular depende del mercado particular en el que se pone en práctica y, más exactamente, del estado de las relaciones en que se define el valor atribuido al producto lingüístico de los distintos productores.

Esto nos lleva a sustituir la noción de competencia por la noción de *capital lingüístico*. Hablar de capital lingüístico significa decir que hay beneficios lingüísticos: una persona que haya nacido en el distrito burgués del centro de París –como ocurre actualmente con la mayoría de las personas que gobiernan Francia–, desde el momento en que abre la boca recibe un beneficio lingüístico que no tiene nada de ficticio o ilusorio, como podría hacer creer esta especie de economicismo que nos ha impuesto un marxismo primario. La misma naturaleza de su lenguaje (que se puede analizar fonéticamente, etc.) dice que está autorizado a hablar, hasta tal punto que no importa lo que diga. La que los lingüistas plantean como función eminente del lenguaje, a saber, la función de comunicación, puede no cumplirse en absoluto sin que por ello deje de cumplirse su función real, social; las situaciones de relaciones de fuerzas lingüísticas son situaciones en las que se habla sin comunicar, constituyendo la misa el límite. Es por lo que me he interesado en la liturgia. Son casos en que el locutor autorizado tiene tanta autoridad, en que tiene tan evidentemente a su favor la institución, las leyes del mercado, todo el espacio social, que puede hablar sin decir nada, todo habla.

El capital lingüístico es el poder sobre los mecanismos de formación de los precios lingüísticos, el poder de hacer funcionar en provecho propio las leyes de formación de precios

y de extraer la plusvalía específica. Todo acto de interacción, toda comunicación lingüística, incluso entre dos personas, entre dos compañeros, entre un muchacho y su novia, todas las interacciones lingüísticas son especies de micro-mercados que se hallan siempre dominados por las estructuras globales.

Como muestran bien las luchas nacionales en que la lengua es una apuesta *[enjeu]* importante (por ejemplo, en Québec), existe una relación muy clara de dependencia entre los mecanismos de dominación política y los mecanismos de formación de precios lingüísticos característicos de una situación social determinada. Por ejemplo, las luchas entre francófonos y arabófonos que se observan en muchos países arabófonos anteriormente colonizados por Francia tienen siempre una dimensión económica, en el sentido en que yo lo entiendo, es decir, en el sentido de que, mediante la defensa de un mercado para sus propios productos lingüísticos, los poseedores de una competencia determinada defienden su propio valor de productores lingüísticos. Ante las luchas nacionalistas, el análisis oscila entre el economicismo y el misticismo. La teoría que propongo permite comprender que las luchas lingüísticas pueden no tener bases económicas evidentes, o solamente muy retraducidas, e implicar, no obstante, intereses tan vitales, o incluso más vitales, que los intereses económicos (en sentido restringido).

Por tanto, reintroducir la noción de mercado es recordar este hecho simple de que una competencia no tiene valor mientras no exista un mercado para ella. Es por ello que los que quieren defender hoy su valor como poseedores de un capital de latinistas se ven obligados a defender la existencia del mercado de latín, es decir, en concreto, la reproducción por el sistema escolar de los consumidores de latín. Un determinado tipo de conservadurismo, a veces patológico, en el sistema escolar sólo es comprensible a partir de esta ley simple de que una competencia sin mercado pierde su valor o, más exactamente, deja de ser un capital lingüístico para convertirse en una simple competencia en el sentido de los lingüistas.

Así, un capital no se define como tal, no funciona como tal, no aporta beneficios más que en un mercado determinado. Ahora hay que precisar un poco esta noción de mercado y tratar

de describir las relaciones objetivas que le confieren a este mercado su estructura. ¿Qué es el mercado? Hay productores individuales (representación marginalista del mercado) que ofrecen su producto y después unos y otros ejercen su juicio y sale de ahí un precio de mercado. Esta teoría liberal del mercado es tan falsa para el mercado lingüístico como para el mercado de los bienes económicos. Así como en el mercado económico hay monopolios, relaciones de fuerza objetivas que hacen que todos los productores y todos los productos no sean iguales de partida, también en el mercado lingüístico hay relaciones de fuerza. Así, el mercado lingüístico tiene leyes de formación de precios que operan de tal manera que todos los productores de productos lingüísticos, de palabras, no son iguales. Las relaciones de fuerza, que dominan este mercado y que provocan que determinados productores y determinados productos tengan un privilegio de partida, suponen que el mercado lingüístico esté relativamente unificado. Podemos ver como ejemplo el documento extraído de un periódico bearnés que he publicado en el artículo titulado «La ilusión del comunismo lingüístico»: ahí vemos en unas pocas frases la descripción de un sistema de relaciones de fuerza lingüísticas. Refiriéndose al alcalde de Pau quien, en una ceremonia en honor de un poeta bearnés, se dirige al público en bearnés, el periódico escribe: «Este detalle conmueve a la audiencia». Esta audiencia está compuesta por personas cuya lengua materna es el bearnés, y se hallan «conmovidos» por el hecho de que un alcalde bearnés les hable en bearnés. Están conmovidos por un detalle que es una forma de condescendencia. Para que haya condescendencia es necesario que exista una distancia objetiva: la condescendencia es la utilización demagógica de una relación de fuerza objetiva ya que el que condesciende se sirve de la jerarquía para negarla; y en el mismo momento en que la niega, la explota (como la persona de la que se dice que es «campechana»). Aquí tenemos un caso en que una relación de interacción en un pequeño grupo deja entrever bruscamente relaciones de fuerza que la transcienden. Lo que ocurre entre un alcalde bearnés y los bearneses no se puede reducir a lo que ocurre en la interacción entre ellos. Si el alcalde bearnés puede aparecer como alguien que tiene un detalle con sus con-

ciudadanos bearneses es porque juega con la relación objetiva entre el francés y el bearnés. Y si el francés no fuera una lengua dominante, si no tuviera un mercado lingüístico unificado, si el francés no fuera la lengua legítima, la que hay que hablar en las situaciones legítimas, es decir, en las *situaciones oficiales*, en el ejército, en la oficina de correos, en hacienda, en la escuela, en los discursos, etc., el hecho de hablar bearnés no hubiera tenido este efecto «conmovedor». Esto es lo que yo entiendo por *relaciones de fuerza lingüísticas*: son relaciones que transcienden la situación, que son irreductibles a las relaciones de interacción tal como se las puede aprehender en la situación. Es importante porque cuando se habla de situación se piensa que se ha reintroducido lo social por el hecho de reintroducir la interacción. La descripción interaccionista de las relaciones sociales, que en sí misma es muy interesante, se vuelve peligrosa si se olvida que estas relaciones de interacción no son un imperio dentro de un imperio; si se olvida que lo que ocurre entre dos personas –entre una patrona y su criada, o entre dos colegas, o entre un colega francófono y un colega germanófono–, que estas relaciones entre dos personas siempre están dominadas por la relación objetiva entre las lenguas correspondientes, es decir, entre los grupos que hablan estas lenguas. Cuando un suizo germanófono habla con un suizo francófono son la Suiza alemana y la Suiza francófona las que se hablan. Pero volvamos a la anécdota del principio. El alcalde bearnés sólo puede producir este efecto de condescendencia porque es catedrático de instituto. Si no fuera catedrático de instituto, su bearnés sería un bearnés de campesino, por tanto, sin valor, y los campesinos –a quienes, además, este «bearnés de calidad» no se ha dirigido (apenas frecuentan las reuniones oficiales)– no se preocupan más que de hablar francés. Se restaura este bearnés de calidad en el momento en que los campesinos tienden a abandonarlo cada vez más por el francés. Hay que preguntarse quién puede tener interés en restaurar el bearnés en el momento en que los campesinos se sienten obligados a hablarles a sus hijos en francés para que puedan tener éxito en la escuela.

El campesino bearnés que, para explicar que no se le haya pasado por la cabeza ser alcalde de su pueblo a pesar de haber

sido el que más votos había obtenido, dice que «no sabe hablar», posee una definición de la competencia legítima completamente realista, completamente sociológica: en efecto, la definición dominante de la competencia legítima es de tal manera que su competencia real es ilegítima (habría que partir de aquí para analizar un fenómeno como el del portavoz, palabra interesante para los que hablan de *lengua* y de *habla*[37]). Para que se ejerzan los efectos de capital y de dominación lingüística es preciso que el mercado lingüístico esté relativamente unificado, es decir, que el conjunto de los locutores se halle sometido a la misma ley de formación de los precios de las producciones lingüísticas; esto quiere decir en concreto que el último de los campesinos bearneses, lo sepa o no (de hecho, lo sabe muy bien, ya que dice que no sabe hablar), se ve objetivamente evaluado de acuerdo a una norma que es la del francés parisiense estándar. Y aunque jamás haya oído «el francés parisiense estándar» (en realidad, lo oye cada vez más «gracias» a la televisión), aunque jamás haya ido a París, el locutor bearnés está dominado por el locutor parisiense y, en todas sus interacciones, en la oficina de correos, en la escuela, etc., está en relación objetiva con él. Esto es lo que significa *unificación del mercado* o *relaciones de dominación lingüística*: en el mercado lingüístico se ejercen formas de dominación que poseen una lógica específica y, como en todo mercado de bienes simbólicos, se dan formas de dominación específicas que no son en absoluto reductibles a la dominación estrictamente económica, ni en su modo de ejercicio, ni en los beneficios que aportan.

Una de las consecuencias de este análisis afecta a la propia situación de investigación que, en tanto interacción, es uno de los lugares donde se actualizan las relaciones de fuerza lingüísticas y culturales, la dominación cultural. No se puede soñar con una situación de investigación «pura», libre de todo efecto de dominación (como creen a veces algunos sociolin-

[37] Aquí Bourdieu realiza un juego de palabras intraducible con el término «*parole*» –que literalmente significa «palabra»– entre «*porte-parole*» («portavoz») y «*parole*» en el sentido de Saussure –que en castellano se traduce por «habla» como opuesto a la «lengua» (*langue*) (N. del T.).

güistas). Sólo podemos evitar el riesgo de tomar artefactos por hechos introduciendo en el análisis de los «datos» el análisis de las determinaciones sociales de la situación en la que han sido producidos, el análisis del mercado lingüístico en el que se han establecido los hechos analizados.

Yo hice, ya hace quince años, una investigación sobre las preferencias de las personas, los gustos en sentido muy amplio, en materia de cocina, de música, de pintura, de ropa, de compañero sexual, etc. La mayor parte del material había sido recogida en interacciones verbales. Al término de toda una serie de análisis llegué a preguntarme cuál era el peso relativo, en la determinación de las preferencias, del capital cultural –medido por los títulos escolares– y del origen social, y cómo variaban los pesos relativos de estos dos factores en los diferentes ámbitos de la práctica –parecía, por ejemplo, que los gustos en materia de cine estaban más vinculados al origen social mientras que los gustos en materia de teatro estaban más vinculados a la instrucción–. Hubiera podido seguir calculando indefinidamente coeficientes de correlación, pero la hipercorrección metodológica me habría impedido examinar la situación en la que había recogido este material. De las variables explicativas, ¿no es la más importante, oculta tras el propio material, *el efecto de las características propias de la situación de encuesta*? Desde el principio de la investigación había sido consciente de que el efecto de legitimidad, que juega también un papel muy importante en materia de lenguaje, provocaba que los miembros de clases populares interrogados sobre su cultura tendieran consciente o inconscientemente, en situación de encuesta, a seleccionar aquello que les parecía más conforme con la imagen que tenían de la cultura dominante, de manera que no se podía conseguir que dijeran simplemente lo que verdaderamente les gustaba. El mérito de Labov consiste en haber insistido en el hecho de que, entre las variables que debe hacer variar un análisis sociolingüístico riguroso, está la situación de entrevista: la originalidad de su estudio sobre el habla de Harlem consiste, en gran parte, en el hecho de que toma acta de este efecto de la relación de entrevista para ver qué se obtiene cuando el entrevistador ya no es un anglófono blanco, sino un miembro del gueto que habla con otro miembro del gueto. Si se hace

variar la situación de entrevista, se observa que cuanto más se relaja la tensión del control o más nos alejamos de los sectores más controlados de la cultura, más vinculada está la actuación al origen social. Por el contrario, cuanto más se refuerza el control, más vinculada está la actuación al capital escolar. En otras palabras, el problema del peso relativo de las dos variables no se puede resolver de manera absoluta, en referencia a una especie de situación cualquiera, constante; sólo se puede resolver si se introduce una variable que hay que poner como factor de estas dos variables, la naturaleza del mercado donde se van a ofertar los productos lingüísticos o culturales. (Paréntesis: la epistemología se percibe a menudo como una especie de metadiscurso que transciende la práctica científica; en mi opinión, es una reflexión que cambia realmente la práctica y que nos lleva a evitar errores, a no medir la eficacia de un factor olvidando el factor de los factores, a saber, la situación en la que se miden los factores. Saussure decía: hay que saber lo que hace el lingüista; la epistemología es el hecho de esforzarse en saber lo que se hace.)

Lo que registra la investigación cultural o lingüística no es una manifestación directa de la competencia, sino un producto complejo de la relación entre una competencia y un mercado, producto que no existe fuera de esta relación; es una *competencia en situación*, una competencia para un mercado concreto (muchas veces el sociolingüista tiende a ignorar los efectos de mercado del hecho de que sus datos hayan sido recogidos en una situación constante desde este punto de vista, es decir, en una relación con él mismo, con el investigador). La única manera de controlar la relación es *hacerla variar haciendo variar las situaciones de mercado*, en lugar de privilegiar una situación de mercado sobre otras (como hace, por ejemplo, Labov, con el discurso de un negro de Harlem para otros negros de Harlem) y ver la *verdad* de la lengua, la lengua popular auténtica, en el discurso producido en esas condiciones.

Los efectos de dominación, las relaciones de fuerza objetivas del mercado lingüístico, se ejercen en todas las situaciones lingüísticas: en la relación con un parisiense, el burgués provinciano que habla provenzal «pierde sus facultades», su capital se desploma. Labov ha descubierto que lo que se apre-

hende bajo el nombre de lenguaje popular en la investigación es el lenguaje popular tal como aparece en una situación de mercado dominado por los valores dominantes, es decir, un lenguaje desbaratado. Las situaciones en las que se ejercen las relaciones de dominación lingüística, es decir, las situaciones oficiales (*formal* en inglés), son situaciones en las que las relaciones realmente establecidas, las interacciones, se conforman perfectamente a las leyes objetivas del mercado. Volvamos al campesino bearnés que decía: no sé hablar; quiere decir: no sé hablar como hay que hablar en las situaciones oficiales; haciéndome alcalde me convertiría en un personaje oficial que tendría que hacer discursos oficiales, esto es, sometidos a las leyes oficiales del francés oficial. No siendo capaz de hablar como Giscard, no sé hablar. Cuanto más oficial es una situación, más autorizado debe estar quien accede a la palabra. Debe tener títulos escolares, debe tener un buen acento, esto es, haber nacido donde hay que nacer. Cuanto más se aproxima una situación a lo oficial, más se aproxima su ley de formación de precios a las leyes generales. Por el contrario, cuando se dice «vamos a echar unas risas» se puede ir, como a una taberna popular; se dice: vamos a crear una especie de islote de libertad respecto a las leyes del mercado, que siguen funcionando, lo sabemos, pero nos concedemos una licencia (licencia es una palabra típica de los diccionarios). Se puede disfrutar, como se suele decir, de *hablar con franqueza*, se puede ir francamente, se puede hablar libremente. Este hablar con franqueza es el habla popular en situación popular cuando se ponen entre paréntesis las leyes del mercado. Pero sería un error decir: el verdadero lenguaje popular es hablar con franqueza. No es más verdadero que el otro: la verdad de la competencia popular reside *también* en el hecho de que, cuando se enfrenta a un mercado oficial, se desbarata, mientras que, cuando está en su terreno, en una relación familiar, íntima, con los suyos, es un hablar con franqueza. Es importante saber que el hablar con franqueza existe, pero como un islote arrebatado a las leyes del mercado. Un islote que se consigue otorgándose una *franquicia* (hay marcadores para decir que se va a instaurar un juego excepcional, que uno se lo puede permitir). Los efectos del mercado se ejercen siempre, también sobre las clases populares, que siempre pueden ser virtualmente enjuiciadas por las leyes del mercado. Es lo que llamo la legitimidad: hablar de *legitimidad lingüística* es recordar que la ignorancia de la ley lingüística no exime de su cumplimiento. Esto no significa que los miembros de las clases populares reconozcan la belleza del estilo de Giscard. Significa que, si se encuentran frente a Giscard, se cortarán; que, *de facto*, su lenguaje estará roto, que se callarán, que estarán condenados al silencio, un silencio del que se dice que es respetuoso. Las leyes del mercado ejercen un efecto muy importante de *censura* sobre quienes sólo pueden hablar en situación de hablar con franqueza (es decir, dejando entender que se debe renunciar por un momento a las exigencias habituales) y se hallan condenados al silencio en las situaciones oficiales en que hay en juego apuestas *[enjeux]* políticas, sociales o culturales importantes. (El mercado matrimonial, por ejemplo, es un mercado en el que el capital lingüístico juega un papel determinante: pienso que constituye una de las mediaciones por las que se realiza la homogamia de clase.) El efecto de mercado que censura el hablar con franqueza es un caso particular de un efecto de censura más general que empuja a la eufemización: cada campo especializado –el campo filosófico, el campo religioso, el campo literario, etc.– tiene sus propias leyes y tiende a censurar las palabras que no se hallan conformes a estas leyes.

Me parece que las relaciones al lenguaje constituyen algo muy próximo a lo que son las relaciones al cuerpo. Sin extenderme, pondré un ejemplo: la relación burguesa al cuerpo o a la lengua es la relación de desenvoltura de los que están en su elemento, de los que tienen a su favor las leyes del mercado. La experiencia de la desenvoltura es una experiencia casi divina. Sentirse como hay que sentirse, ejemplar, es la experiencia de lo absoluto. Precisamente lo mismo que se les pide a las religiones. Este sentimiento de ser lo que hay que ser es uno de los beneficios más absolutos de los dominantes. Por el contrario, la relación pequeñoburguesa al cuerpo y a la lengua es una relación usualmente descrita como timidez, tensión, hipercorrección; se exceden o se quedan cortos, no se sienten bien en su pellejo.

P. ¿Qué relación establece usted entre el *ethos* y el *habitus* y otros conceptos como el de hexis que también emplea?

—He empleado la palabra *ethos*, tras haber empleado muchas otras, en oposición a la de ética, para designar un conjunto objetivamente sistemático de disposiciones con dimensión ética, de principios prácticos (mientras que la ética es un sistema intencionalmente coherente de principios explícitos). Esta distinción es útil, sobre todo para controlar errores prácticos: por ejemplo, si se olvida que podemos tener principios en estado práctico sin tener una moral sistemática, una ética, se olvida que, por el mero hecho de hacer preguntas, de interrogar, se obliga a la gente a pasar del *ethos* a la ética; este paso se supone resuelto simplemente por el hecho de proponerles que valoren normas constituidas, verbalizadas. O, en otro sentido, se olvida que las personas pueden mostrarse incapaces de responder a problemas de ética al tiempo que son capaces de responder *en la práctica* a las situaciones que plantean las cuestiones correspondientes.

La noción de *habitus* engloba a la de *ethos*, es la razón por la que cada vez empleo menos esta noción. Los principios prácticos de clasamiento *[classement]* que son constitutivos del habitus son *indisociablemente* lógicos y axiológicos, teóricos y prácticos (en el momento en que decimos blanco o negro decimos bien o mal). Hallándose la lógica práctica orientada a la práctica, implica inevitablemente valores. Es la razón por la que he abandonado la distinción, a la que tuve que recurrir una o dos veces, entre *eidos* como sistema de esquemas *[schèmes]* lógicos y *ethos* como sistema de esquemas *[schèmes]* prácticos, axiológicos (y con tanta más razón si se tiene en cuenta que al parcelar el *habitus* en dimensiones, *ethos*, *eido*, *hexis*, se corre el riesgo de reforzar la visión realista que lleva a pensar en términos de instancias separadas). Además, todos los principios de elección están incorporados, se han convertido en posturas, disposiciones del cuerpo: los valores son gestos, maneras de estar de pie, de andar, de hablar. La fuerza del *ethos* consiste en que es una moral convertida en *hexis*, gesto, postura.

Se comprende la razón por la que, poco a poco, he llegado a utilizar únicamente la noción de *habitus*. Esta noción de habitus tiene una larga tradición: la escolástica la empleó para traducir la *hexis* de Aristóteles (se la reencuentra en Durkheim que, en *La evolución pedagógica en Francia*, señala que la educación cristiana tuvo que resolver los problemas planteados por la necesidad de modelar habitus cristianos con una cultura pagana; y también en Mauss, en el famoso texto sobre las técnicas del cuerpo. Pero ninguno de estos autores le hace jugar un papel decisivo). ¿Por qué fui a buscar esta vieja palabra? Porque esta noción de habitus permite enunciar algo similar a lo que evoca la noción de hábito, al tiempo que se distingue en un punto esencial. El habitus, como indica la propia palabra, es lo que se ha adquirido, pero que se ha encarnado de forma duradera en el cuerpo en forma de disposiciones permanentes. La noción recuerda así constantemente que se refiere a algo histórico, que está vinculado a la historia individual, y que se inscribe en un modo de pensamiento genético, en oposición a modos de pensamiento esencialistas (como la noción de competencia que se encuentra en el léxico chomskyano). Además, la escolástica incluía también bajo el nombre de habitus algo así como una propiedad, un *capital*. Y, de hecho, el habitus es un capital, pero que, al estar incorporado, se presenta bajo la apariencia de lo innato. ¿Y por qué no decir hábito? El hábito se considera espontáneamente como repetitivo, mecánico, automático, más reproductor que productor. Mientras que yo quería insistir en la idea de que el habitus es algo potentemente generador. El habitus es, en pocas palabras, un producto de los condicionamientos que tiende a reproducir la lógica objetiva de los condicionamientos aunque sometiéndola a una transformación; es una especie de máquina transformadora que hace que «reproduzcamos» las condiciones sociales de nuestra propia producción, aunque de una manera relativamente imprevisible, de una manera tal que no se puede pasar simple y mecánicamente del conocimiento de las condiciones de producción al conocimiento de los productos. A pesar de que esta capacidad de generación de prácticas, discursos u obras no tenga nada de innato, de que se constituya históricamente, no se puede reducir por completo a sus condiciones de producción, y ello, en primer lugar, porque funciona de manera *sistemática*: sólo se puede hablar

de habitus lingüístico, por ejemplo, a condición de no olvidar que no es sino una dimensión del habitus como sistema de esquemas *[schèmes]* generadores de prácticas y de esquemas *[schèmes]* de percepción de las prácticas, y de abstenerse de autonomizar la producción de palabras de la producción de elecciones estéticas, de gestos, o de cualquier otra práctica posible. El habitus es un principio de invención que, producido por la historia, se halla relativamente sustraído a la historia: las disposiciones son *duraderas*, lo que supone todo tipo de efectos de histéresis (de retraso, de desfase, constituyendo Don Quijote el ejemplo por excelencia). Se lo puede pensar por analogía con un programa de ordenador (analogía peligrosa, por mecanicista), pero un programa capaz de autocorregirse. Está constituido por un conjunto sistemático de principios simples y parcialmente sustituibles, a partir de los cuales se puede inventar una infinidad de soluciones que no se deducen directamente de sus condiciones de producción.

Principio de una autonomía real respecto a las determinaciones inmediatas de la «situación», el habitus tampoco es, no obstante, una especie de esencia anti-histórica cuya existencia se limitaría a ser un despliegue, en suma, un destino definido de una vez por todas. Los ajustes incesantemente impuestos por las necesidades de adaptación a situaciones nuevas e imprevistas pueden determinar transformaciones duraderas del habitus, pero que permanecen dentro de unos límites determinados: entre otras razones, porque el habitus define la percepción de la situación que le determina.

La «situación» es, en cierta manera, la condición de posibilidad de una realización conseguida del habitus. Cuando no se dan las condiciones objetivas para una realización lograda, el habitus, contrariado, y continuamente, por la situación, puede alojar fuerzas explosivas (resentimiento) que pueden esperar (incluso acechar) la ocasión para actuar, y que se expresan a partir del momento en que las condiciones objetivas (posición de poder del pequeño jefe) le ofrecen la posibilidad de hacerlo. (El mundo social es una enorme reserva de violencia acumulada, que se revela cuando encuentra las condiciones para su realización.) En suma, en reacción contra el mecanicismo instantaneísta, hay que insistir en las capacidades «asimiladoras» del habitus; aunque el habitus también es adaptación, realiza incesantemente un ajuste al mundo que sólo excepcionalmente toma la forma de una conversión radical.

P. ¿Qué diferencia establece usted entre un campo y un aparato?

—Una diferencia que me parece capital. La noción de aparato reintroduce el funcionalismo de lo peor: es una máquina infernal, programada para realizar determinados fines. El sistema escolar, el Estado, la Iglesia, los partidos, no son aparatos, sino campos. No obstante, bajo determinadas condiciones, pueden comenzar a funcionar como aparatos. Son estas condiciones las que hay que examinar.

En un campo, los agentes e instituciones se hallan en lucha, con fuerzas diferentes y de acuerdo a las reglas constitutivas de este espacio de juego, por apropiarse los beneficios específicos que están en juego en este juego. Los que dominan el campo poseen los medios para hacerlo funcionar en beneficio propio; sin embargo, han de contar con la resistencia de los dominados. Un campo se convierte en aparato cuando los dominantes poseen los medios para anular la resistencia y las reacciones de los dominados. Es decir, cuando el bajo clero, los militantes, las clases populares, etc., no pueden sino sufrir la dominación; cuando todos los movimientos van desde arriba hacia abajo y los efectos de dominación son tales que cesan tanto la lucha como la dialéctica que son constitutivas del campo. Hay historia mientras hay personas que se rebelan, que hacen historias. La «institución total» o totalitaria, asilo, prisión, campo de concentración, tal como la describe Goffman, o el estado totalitario, intenta instituir el fin de la historia.

La diferencia entre los campos y los aparatos se ve con claridad en las revoluciones. Se hace como si bastara con apoderarse del «Aparato de Estado» y cambiar el programa de la gran máquina para tener un orden social radicalmente nuevo. De hecho, la voluntad política ha de contar con la lógica de los campos sociales, universos extremadamente complejos donde las intenciones políticas pueden verse desviadas, invertidas (esto ocurre tanto con la acción de los dominantes

como con la acción subversiva, como pone en evidencia todo lo que se describe bajo el lenguaje inadecuado de la *recuperación*, que aún es ingenuamente finalista). Una acción política sólo puede tener la certidumbre de producir los efectos deseados si atañe a aparatos, es decir, a organizaciones donde los dominados son reducidos a la *ejecución perinde ac cadaver* (militantes, militares, etc.). Los aparatos son, por tanto, un estado, que se puede considerar patológico, de los campos[38].

[38] Se pueden encontrar desarrollos complementarios en P. BOURDIEU, «Le fétichisme de la langue», *Actes de la recherche en sciences sociales*, núm. 4, julio 1975, pp. 2-32; «L'économie des échanges linguistiques», *Langue française*, núm. 34, mayo 1977, pp. 17-34; «Le langage autorisé, note sur les conditions sociales de l'efficacité du discours rituel», *Actes de la recherche en sciences sociales*, núms. 5-6, noviembre 1975, pp. 183-190; «L'ontologie politique de Martin Heidegger», *Actes de la recherche en sciences sociales*, núms. 5-6, noviembre 1975, pp. 109-157.

11. La censura[39]

Quisiera hablar brevemente de la noción de censura. La censura, cuya huella lleva toda obra, opera también en esta asamblea. El tiempo de palabra es un recurso escaso y soy demasiado consciente del grado en el que la toma de palabra es una monopolización del tiempo de palabra para conservarla demasiado tiempo.

Lo que quiero decir puede resumirse en una *fórmula generadora*: toda expresión es un ajuste entre un *interés expresivo* y una *censura* constituida por la estructura del campo en el que se oferta esta expresión, y este ajuste es el producto de un trabajo de eufemización que puede llegar hasta el extremo del silencio, límite del discurso censurado. Este trabajo de eufemización lleva a producir una cosa que es una formación de compromiso, una combinación entre lo que se iba a decir, lo que se pretendía decir, y lo que podía decirse dada la estructura constitutiva de un campo determinado. En otras palabras, lo decible en un campo determinado es el resultado de lo que se podría denominar una puesta en formas: hablar es poner formas. Quiero decir con esto que el discurso le debe sus propiedades más específicas, sus propiedades de forma, y no sola-

[39] Intervención en el coloquio sobre la ciencia de las obras (Lille), en mayo de 1974, publicado en *Information sur les sciences sociales*, 16, (3/4), 1977, pp. 385-388.

mente su contenido, a las condiciones sociales de su producción, es decir, a las condiciones que determinan lo que se ha de decir, y a las condiciones que determinan el campo de recepción en el que esta cosa que ha de decirse será escuchada. Es así como se puede superar la oposición relativamente ingenua entre el análisis interno y el análisis externo de las obras o de los discursos.

Desde el punto de vista del sociólogo, que posee su propio principio de pertinencia, es decir, su propio principio de constitución de su objeto, el interés expresivo es lo que se puede llamar un interés político en un sentido muy amplio, dando por entendido que hay intereses políticos en todo grupo. Así, en el seno de un campo restringido (el que constituye este grupo, por ejemplo), la *cortesía* es el resultado de la transacción entre lo que uno tiene que decir y las constricciones externas constitutivas de un campo. Pongamos un ejemplo tomado de Lakoff. Ante la alfombra de sus anfitriones el visitante no dirá «oh, qué bonita alfombra, ¿cuánto cuesta?», sino más bien «*¿puedo* preguntaros cuánto cuesta?». El «¿puedo?» corresponde a este trabajo de eufemización que consiste en poner formas. Cuando uno ha de expresar una determinada intención puede poner formas o no, esas formas en las que se reconoce, por ejemplo, un discurso filosófico, el cual, al mismo tiempo, se presenta como algo que debe ser recibido de acuerdo a las formas, es decir, como forma y no como contenido. Una de las propiedades del discurso en debida forma es la de imponer las normas de su propia percepción; la de decir «tráteme guardando las formas», es decir, de acuerdo a las formas que adopto y, sobre todo, *no me reduzca* a lo que *niego* mediante la puesta en formas. En otras palabras, abogo aquí por el derecho a la «reducción»: el discurso eufemizado ejerce una violencia simbólica cuyo efecto específico estriba en impedir la única violencia que se merece, la que consiste en reducirlo a lo que dice, aunque de tal forma que pretende no decirlo. El discurso literario es un discurso que dice: «trátame como pido ser tratado, es decir, semiológicamente, como estructura». Si la historia del arte y la sociología del arte están tan *retrasadas* es porque el discurso artístico ha conseguido imponer por completo su propia norma de percepción: es un discurso que dice

«trátame como una finalidad sin fin», «trátame como forma, y no como sustancia».

Cuando digo que el campo funciona como censura quiero decir que el campo es una estructura determinada de la distribución de una determinada especie de capital. El capital puede ser la autoridad universitaria, el prestigio intelectual, el poder político, la fuerza física, según el campo de que se trate. El portavoz autorizado es el que detenta, ya sea en persona (es el carisma), ya sea por delegación (es el sacerdote o el profesor) un capital institucional de autoridad que hace que se le dé crédito, que se le conceda la palabra. Benveniste, al analizar la palabra griega *skeptron*, dice que es lo que se le pasaba al orador que iba a tomar la palabra para poner de manifiesto que su palabra era una palabra autorizada, una palabra que se obedece, aunque sólo sea escuchándola.

Así, si el campo funciona como censura es porque el que entra en el campo se halla inmediatamente situado en una estructura determinada, la estructura de la distribución del capital: el grupo le concede o no le concede la palabra; le da o no le da *crédito*, en el doble sentido del término. Precisamente por eso el campo ejerce una censura sobre lo que le gustaría decir, sobre las locuras discursivas, *idios logos*, a las que le gustaría dar rienda suelta, y le impone no sobrepasar lo que es conveniente, lo que es decible. Excluye dos cosas: lo que no se puede decir dada la estructura de la distribución de los medios de expresión, lo indecible, y lo que podría decirse, casi con demasiada facilidad, pero que está censurado, lo innombrable.

Simple puesta en formas, el trabajo de eufemización se aplica aparentemente a la forma, pero, al cabo, lo que produce es indisociable de la forma en que se manifiesta. La cuestión de saber lo que se habría dicho en otro campo, es decir, en otra forma, no tiene absolutamente ningún sentido: el discurso de Heidegger sólo tiene sentido como discurso filosófico. Sustituir distinguido (o único) y común (o vulgar) por auténtico e inauténtico supone llevar a cabo un cambio extraordinario. En primer lugar, lo que funciona como eufemismo es todo el sistema. He vacilado al emplear la palabra eufemismo porque el eufemismo sustituye una palabra (la palabra tabú) por otra. En realidad, la eufemización que quiero describir aquí

es la que realiza la totalidad del discurso. Por ejemplo, en el célebre texto de Heidegger sobre el *se*, se trata, por una parte, de los transportes públicos y, por otra, de lo que algunos llaman los «medios de comunicación de masas». Aquí tenemos dos referentes muy reales que constituyen posibles objetos para un discurso corriente, pero que el sistema de relaciones constitutivo del discurso filosófico oculta. No se trata simplemente de que se diga una palabra por otra, sino de que es el discurso como tal, y a través de él todo el campo, el que funciona como instrumento de censura.

Y hay más: tratándose, por ejemplo, de determinar la estructura de lo que se dice en el lugar que estamos no basta con hacer un análisis del discurso, hay que aprehender el discurso como producto de todo un trabajo sobre el grupo (invitación o no-invitación, etc.). En suma, hay que hacer un análisis de las condiciones sociales de constitución del campo en el que se produce el discurso, ya que es ahí donde reside el verdadero principio de lo que podía decirse aquí y de lo que no podía decirse. Profundizando más, una de las maneras más ineludibles, para un grupo, de reducir a las personas al silencio consiste en excluirlas de las posiciones desde las que se puede hablar. Por el contrario, una de las formas que tiene un grupo de controlar el discurso consiste en situar en las posiciones en que se habla a personas que sólo dirán lo que el campo autoriza y exige. Para comprender lo que puede decirse en un sistema de enseñanza hay que conocer los mecanismos de reclutamiento del cuerpo profesoral, y sería totalmente ingenuo pensar que es al nivel del discurso de los profesores donde se puede aprehender lo que puede decirse y por qué.

Toda expresión es en cierta manera violencia simbólica que sólo puede ser ejercida por el que la ejerce y que sólo puede ser sufrida por el que la sufre porque es desconocida como tal. Y si es desconocida como tal ello se debe, en parte, a que se ejerce por la mediación de un trabajo de eufemización. Ayer alguien aludía al problema de la recepción (a propósito de la eficacia de la ideología): lo que yo digo engloba la producción y la recepción. Cuando, por ejemplo, en *La Educación Sentimental,* Flaubert proyecta toda su «representación» de la estructura de la clase dominante o, más exactamente, la relación

que mantiene con su posición en la clase dominante en forma de imposibilidad de ver a esta clase de otra manera, proyecta algo que él mismo ignora o, mejor aún, que niega y desconoce, porque el trabajo de eufemización que le hace experimentar a esta estructura contribuye a ocultárselo a sí mismo; ese algo que también es desconocido e ignorado por los críticos (porque son producto de las mismas estructuras que rigieron la producción de su obra). En otras palabras, para leer a Flaubert hermenéuticamente es preciso todo el sistema del que su propio discurso es un producto entre otros. Cuando se habla de la ciencia de las obras, por tanto, es importante saber que, por el simple hecho de autonomizar las obras, se les concede a las obras lo que piden, es decir, todo[40].

[40] Se pueden encontrar desarrollos complementarios en P. BOURDIEU, «L'ontologie politique de Martin Heidegger», *Actes de la recherche en sciences sociales*, núms. 5-6, noviembre 1975, pp. 109-156.

12. La «juventud» sólo es una palabra[41]

P. ¿Cómo aborda el sociólogo el problema de los jóvenes?

—El reflejo profesional del sociólogo es poner de manifiesto que las divisiones entre las edades son arbitrarias. Es la paradoja de Pareto cuando dice que no se sabe a qué edad comienza la vejez, al igual que no se sabe donde comienza la riqueza. De hecho, la frontera entre juventud y vejez es objeto *[enjeu]* de luchas en todas las sociedades. Por ejemplo, leí hace algunos años un artículo sobre las relaciones entre los jóvenes y los notables en Florencia en el siglo XVI, que mostraba cómo los viejos le ofrecían a la juventud una ideología de la virilidad, de la *virtú*[42] y de la violencia, lo que era una manera de reservarse la sabiduría, es decir, el poder. Asimismo, Georges Duby muestra cómo, en la Edad Media, los límites de la juventud eran objeto de manipulaciones por parte de los que detentaban el patrimonio, que tenían que mantener en estado de juventud –es decir, de irresponsabilidad– a los jóvenes nobles que podían pretender a la sucesión.

[41] Entrevista con Anne-Marie Métailié, publicada en *Les jeunes et le premier emploi*, París, Association des Ages, 1978, pp. 520-530.

[42] En italiano en el original; la *virtú*, corrientemente traducida por «virtud», es un concepto muy empleado en la Italia renacentista –constituye uno de los conceptos centrales de Maquiavelo–: indica una inteligencia práctica, atrevida y astuta (N. del T.).

Se pueden encontrar cosas perfectamente equivalentes en los refranes y proverbios, o simplemente en los estereotipos sobre la juventud, o incluso en la filosofía, de Platón a Alain, que le asignaba a cada edad su pasión específica; a la adolescencia, el amor; a la edad madura, la ambición. La representación ideológica de la división entre jóvenes y viejos les otorga a los más jóvenes cosas que provocan que, en contrapartida, les dejen muchas cosas a los más viejos. Esto se ve muy bien en el caso del deporte, por ejemplo, en el rugby, con la exaltación de los «buenos chicos», dóciles brutos buenos destinados a la oscura abnegación del juego de delantero que exaltan dirigentes y comentaristas («sé fuerte y cállate, no pienses»). Esta estructura, que se reencuentra en otras partes (por ejemplo, en las relaciones entre sexos) pone de manifiesto que de lo que se trata, en la división lógica entre jóvenes y viejos, es de poder, de *división* (en el sentido de reparto) de los poderes. Las clasificaciones por edad (pero también por sexo o, por supuesto, por clase...) vienen a ser siempre imposiciones de límites y producciones de un *orden* al que todos deben atenerse, en el que cada uno ha de mantenerse en su lugar.

P. ¿Qué entiende usted por viejo? ¿Los adultos? ¿Los que están en la producción? ¿O la tercera edad?

—Cuando digo jóvenes / viejos tomo la relación en su forma más vacía. Siempre se es el viejo o el joven respecto a alguien. Es la razón por la que los cortes, ya sea en clases de edad, ya sea en generaciones, son completamente variables y son objetivo *[enjeu]* de manipulaciones. Por ejemplo, Nancy Munn, una etnóloga, muestra que, en ciertas sociedades de Australia, la magia rejuvenecedora que emplean las ancianas para recuperar la juventud se considera como algo completamente diabólico, ya que trastorna los límites entre las edades y ya no se sabe quién es joven, quién es viejo. Lo que quiero poner de manifiesto es simplemente que la juventud y la vejez no son datos, sino que se construyen socialmente en la lucha entre jóvenes y viejos. Las relaciones entre la edad social y la edad biológica son muy complejas. Si se comparara a los jóvenes de las diferentes fracciones de la clase dominante, por ejemplo, a todos los alumnos que entran en la Escuela Nor-

mal, en la ENA, en X, etc., el mismo año, se vería que estos «jóvenes» poseen en mayor medida los atributos del adulto, del viejo, del noble, del notable, etc., cuanto más próximos se hallan al polo del poder. Cuando se va de los intelectuales a los presidentes de empresa, todo lo que *hace* joven, cabellos largos, vaqueros, etc., desaparece.

Cada campo, como he mostrado en el caso de la moda o de la producción artística o literaria, posee *sus leyes específicas de envejecimiento*: para saber cómo se dividen en él las *generaciones* hay que conocer las leyes específicas de funcionamiento del campo, los objetos *[enjeux]* por los que se lucha y las divisiones que esta lucha efectúa («nueva ola» *[nouvelle vague]*, «nueva novela» *[nouveau roman]*, «nuevos filósofos», «nuevos magistrados», etc.). No hay nada aquí que no sea muy banal, pero que a la vez pone de manifiesto que la edad es un dato biológico socialmente manipulado y manipulable y que el hecho de hablar de los jóvenes como de una unidad social, como de un grupo constituido, dotado de intereses comunes, y de referir estos intereses a una edad definida biológicamente, ya constituye una manipulación evidente. Habría que analizar, al menos, las diferencias entre *las* juventudes o, simplificando, entre las *dos* juventudes. Por ejemplo, se podrían comparar sistemáticamente las condiciones de existencia, el mercado de trabajo, el empleo del tiempo, etc., de los «jóvenes» que ya trabajan y de los adolescentes de la misma edad (biológica) que son estudiantes: por una parte, las constricciones, apenas atenuadas por la solidaridad familiar, del universo económico real; por la otra, las facilidades de una economía cuasi-lúdica de asistidos, basada en la subvención, con comidas y alojamiento baratos, carnets de acceso a precios reducidos al teatro y al cine, etc. Se encontrarían diferencias análogas en todos los ámbitos de la existencia: por ejemplo, los muchachos mal vestidos, con el pelo demasiado largo, que el sábado por la tarde pasean a su novia en una mobylette barata son precisamente los que terminan consiguiendo ser arrestados por los polis.

En otras palabras, es por un formidable abuso de lenguaje que se pueden subsumir bajo el mismo concepto universos sociales que no tienen prácticamente nada en común. En un

caso, tenemos un universo de adolescencia, en el verdadero sentido de la palabra, esto es, de irresponsabilidad provisional: estos «jóvenes» están en una especie de *no man's land* social, son adultos para determinadas cosas, son niños para otras, juegan en los dos tableros. Es por lo que muchos adolescentes burgueses sueñan con prolongar la adolescencia: es el complejo del Federico de *La educación sentimental*, que eterniza la adolescencia. Dicho esto, las «dos juventudes» no representan sino los dos polos, los dos extremos, de un espacio de posibilidades que se les ofrecen a los «jóvenes». Una de las aportaciones interesantes del trabajo de Thévenot es mostrar que, entre estas posiciones extremas –el estudiante burgués y, en el otro polo, el joven obrero que ni siquiera tiene adolescencia–, nos encontramos en la actualidad con todas las figuras intermedias.

P. Lo que ha producido esta especie de continuidad donde existía una diferencia más marcada entre las clases, ¿no es la transformación del sistema escolar?

—Uno de los factores de este enmarañamiento de las oposiciones entre las diferentes juventudes de clase es el hecho de que las diferentes clases sociales han accedido de manera proporcionalmente más importante a la enseñanza secundaria y de que, al mismo tiempo, una parte de los (biológicamente) jóvenes que hasta entonces no tenía acceso a la adolescencia ha descubierto este estatuto temporal, «medio-niño, medio-adulto», «ni niño, ni adulto». Pienso que es un hecho social muy importante. Incluso en los medios aparentemente más alejados de la condición estudiante del siglo XIX, es decir, en la aldea rural, con los hijos de campesinos o de artesanos que van al Instituto de Enseñanza Secundaria local, incluso en este caso, los adolescentes se ven situados, durante un tiempo relativamente largo, a la edad en la que antes habrían estado trabajando, en estas posiciones casi exteriores al universo social que definen la condición de adolescente. Parece que uno de los efectos más fuertes de la situación de adolescente se deriva de esta especie de existencia separada que le sitúa a uno *socialmente al margen*. Las escuelas del poder, y en particular las escuelas de elite, colocan a los jóvenes en recintos sepa-

rados del mundo, especies de espacios monásticos donde llevan una vida aparte, donde están en retiro, retirados del mundo y enteramente ocupados en prepararse para las más «altas funciones»: allí hacen cosas muy gratuitas, esas cosas que se hacen en la escuela, ejercicios de fogueo. Desde hace algunos años casi todos los jóvenes han tenido acceso a una forma más o menos conseguida y, sobre todo, más o menos prolongada de esta experiencia; por corta y superficial que haya podido ser, esta experiencia es decisiva porque por sí misma basta para provocar una ruptura más o menos profunda con lo «evidente». Es consabido el caso del hijo de minero que desea descender a la mina lo antes posible, porque es entrar en el mundo de los adultos (aún hoy en día una de las razones por las que los adolescentes de clases populares quieren abandonar la escuela y entrar al trabajo muy pronto es el deseo de acceder lo antes posible al estatuto de adulto y a las posibilidades económicas a él asociadas: tener dinero es muy importante para afirmarse ante los colegas, ante las chicas, para poder salir con los colegas y con las chicas, es decir, para ser reconocido y reconocerse como un «hombre». Es uno de los factores del malestar que suscita entre los hijos de las clases populares la escolaridad prolongada). Dicho esto, el hecho de ser colocado en situación de «estudiante» induce un montón de cosas que son constitutivas de la situación escolar: tienen su paquete de libros sujeto con un cordel, están sentados en su motocicleta camelando a una muchacha, están entre jóvenes, chicos y chicas, fuera del trabajo, se les dispensa en casa de las tareas materiales por el hecho de hacer estudios (factor importante, las clases populares se pliegan a esta especie de contrato tácito que hace que a los estudiantes se les ponga al margen).

Pienso que este hecho de poner simbólicamente al margen tiene una cierta importancia, y ello tanto más en cuanto que se duplica con uno de los efectos fundamentales de la escuela, a saber, la manipulación de las aspiraciones. La escuela, esto siempre se olvida, no es simplemente un lugar donde se aprenden cosas, saberes, técnicas, etc., es también una institución que otorga títulos –es decir, derechos– y confiere al mismo tiempo aspiraciones. El antiguo sistema escolar producía menos confusión que el sistema actual con sus ramificaciones

complicadas, que provocan que las personas tengan aspiraciones mal ajustadas a sus oportunidades reales. En otro tiempo, había ramas relativamente claras: si se iba más allá de la enseñanza obligatoria, se entraba en un curso complementario, en un Instituto de Formación Profesional, en un Colegio o en un Liceo; estas ramas estaban claramente jerarquizadas y uno no se confundía. Actualmente hay una multitud de ramificaciones mal distinguidas y hay que estar muy enterado para escapar del juego de las vías muertas o de las ratoneras, así como de la trampa de las orientaciones y de las titulaciones devaluadas. Todo esto contribuye a estimular un cierto desajuste entre las aspiraciones y las oportunidades reales. El antiguo estado del sistema escolar hacía interiorizar fuertemente los límites; hacía aceptar el fracaso o los límites como justos o inevitables... Por ejemplo, los maestros y maestras eran personas a quienes se seleccionaba y formaba, consciente o inconscientemente, de forma tal que se mantuvieran distanciados de los campesinos y los obreros, al tiempo que permanecían completamente separados de los profesores de secundaria. Al poner en la situación de «bachiller», aun estando rebajada, a niños que pertenecen a clases para las que la enseñanza secundaria era anteriormente absolutamente inaccesible, el sistema actual les alienta a estos niños y sus familias a aspirar a lo que el sistema escolar les aseguraba a los alumnos de bachillerato cuando ellos no tenían acceso a estas instituciones. Entrar en la enseñanza secundaria es entrar en las aspiraciones que se hallaban inscritas en el hecho de acceder a la enseñanza secundaria en un estadio anterior: ir al instituto quiere decir calzar, como botas, la aspiración a llegar a ser profesor de instituto, médico, abogado, notario, otras tantas posiciones a las que daba acceso el instituto en el período de entreguerras. Ahora bien, cuando los hijos de las clases populares no estaban en el sistema, el sistema no era el mismo. Se produce desvalorización, a la vez que por el simple efecto de la inflación, por el hecho del cambio de la «calidad social» de los poseedores de titulaciones. Los efectos de la inflación escolar son más complicados de lo que habitualmente se dice: debido al hecho de que un título vale siempre lo que valen sus portadores, un título que se hace más frecuente se halla por este mis-

mo hecho devaluado, pero pierde aún más valor cuando es accesible a personas «sin valor social».

P. ¿Qué consecuencias tiene este fenómeno de inflación?

—Los fenómenos que acabo de describir provocan que las aspiraciones inscritas objetivamente en el sistema tal como era en el estado anterior se vean decepcionadas. El desfase entre las aspiraciones que el sistema escolar estimula por el conjunto de efectos que he mencionado y las oportunidades que realmente garantiza constituye el fundamento de la decepción y el rechazo colectivos que se oponen a la adhesión colectiva (a la que aludía con el ejemplo del hijo del minero) de la época anterior y a la sumisión anticipada a las probabilidades objetivas que constituía una de las condiciones tácitas del buen funcionamiento de la economía. Es una especie de ruptura del círculo vicioso que hacía que el hijo del minero quisiera descender a la mina, sin preguntarse siquiera si podría no hacerlo. Es evidente que lo que acabo de describir no vale para la totalidad de la juventud: todavía hay muchos adolescentes, especialmente adolescentes burgueses, que están en el círculo como antes; que ven las cosas como antes, que quieren ir a las *grands écoles*, al MIT o a Harvard Business School y hacer todas las oposiciones que uno se pueda imaginar, como antes.

P. En las clases populares, los chavales luego se ven en desfase con el mundo del trabajo.

—Se puede estar lo suficientemente bien en el sistema escolar como para estar separado del mundo laboral sin estar a la vez lo suficientemente bien como para conseguir encontrar un trabajo por medio de los títulos escolares (era un viejo tema de la literatura conservadora de 1880, que hablaba de bachilleres en paro y que ya temía los efectos de la ruptura del círculo de las probabilidades y las aspiraciones y de las evidencias a él asociadas). Se puede ser muy desgraciado en el sistema escolar, sentirse completamente extranjero en él y, a pesar de todo, participar en esta especie de subcultura escolar, de la pandilla de alumnos que se encuentran en los bailes, que tienen un estilo estudiantil, que se hallan lo suficientemente integrados en esta vida como para estar distanciados de su familia (a la

que ya no comprenden y que ya no les comprende: «¡Con la suerte que tienen!») y, por otra parte, albergar una especie de sentimiento de desarraigo, de desesperación ante el trabajo. De hecho, a este efecto de escapar del círculo también se le suma, a pesar de todo, el confuso descubrimiento de lo que el sistema escolar les promete a algunos; el confuso descubrimiento, incluso a través del fracaso, de que el sistema escolar contribuye a reproducir privilegios.

Pienso –lo escribí hace diez años– que para que las clases populares pudieran descubrir que el sistema escolar funciona como un instrumento de reproducción era preciso que pasaran por el sistema escolar. Porque en el fondo podían creer que la escuela era liberadora o, digan lo que digan los portavoces, no pensar nada de ella mientras no tuvieran nada que ver con ella, a excepción de la escuela primaria. Actualmente en las clases populares, tanto entre los adultos como entre los adolescentes, se lleva a cabo el descubrimiento, que todavía no ha encontrado su lenguaje, del hecho de que el sistema escolar es un vehículo de privilegios.

P. Pero, ¿cómo explicar entonces que se constate desde hace tres o cuatro años una despolitización mucho mayor, según parece?

—La revuelta confusa –cuestionamiento del trabajo, de la escuela, etc.– es global, cuestiona el sistema escolar en su conjunto y se opone de manera absoluta a lo que constituía la experiencia del fracaso en el estado antiguo del sistema (y que, no obstante, no ha desaparecido, por supuesto; no hay más que escuchar las entrevistas: «No me gustaba la lengua, no estaba a gusto en la escuela, etc.»). Lo que se realiza mediante las formas más o menos anómicas, anárquicas, de revuelta no es lo que se entiende comúnmente por politización, es decir, aquello para cuyo registro, para cuyo refuerzo están preparados los aparatos políticos. Es un cuestionamiento más general y más vago, una especie de malestar en el trabajo, algo que no es político en el sentido establecido, pero que podría serlo; algo que se parece mucho a ciertas formas de conciencia política a la vez muy ciegas consigo mismas, porque no han encontrado su discurso, y de una fuerza revolucionaria extraordinaria, capaz

de desbordar a los aparatos, como las que se encuentran por ejemplo entre los subproletarios o entre los obreros de primera generación de origen campesino. Para explicar su propio fracaso, para soportarlo, estas personas tienen que cuestionar todo el sistema, en bloque, el sistema escolar, pero también la familia, con la que está en relación, y todas las instituciones, mediante la identificación de la escuela con el cuartel, del cuartel con la fábrica. Hay una especie de izquierdismo espontáneo que evoca en más de un rasgo el discurso de los subproletarios.

P. ¿Y esto ejerce una influencia sobre los conflictos de generaciones?

—Una cosa muy simple, y en la que no se piensa, es que las aspiraciones de las generaciones sucesivas, de los padres y de los hijos, se constituyen en relación con estados diferentes de la estructura de la distribución de los bienes y de las probabilidades de acceder a los distintos bienes: lo que para los padres constituía un privilegio extraordinario (en la época en que tenían veinte años había, por ejemplo, una persona entre mil de su edad y de su medio que tenía un coche) se ha convertido en algo banal, estadísticamente. Y muchos conflictos de generaciones son conflictos entre sistemas de aspiraciones constituidos en edades diferentes. Lo que para la generación 1 suponía una conquista de toda una vida le viene dado desde el nacimiento, inmediatamente, a la generación 2. El desfase es especialmente agudo en el caso de las clases en declive que ya ni siquiera tienen lo que tenían a los veinte años, y ello en una época en que todos los privilegios de sus veinte años (por ejemplo, el esquí o bañarse en el mar) se han convertido en *comunes*. No es casual que el racismo anti-juvenil (muy visible en las estadísticas a pesar de que, desgraciadamente, no se disponga de análisis por fracciones de clases) sea característico de las clases en declive (como los pequeños comerciantes o artesanos), o de los individuos en declive y de los viejos en general. No todos los viejos son anti-jóvenes, evidentemente, pero la vejez también es un declive social, una pérdida de poder social y, por ello, los viejos participan de la relación con los jóvenes que también es característica de las clases en declive. Evidentemente, los viejos de las clases en declive, es decir, los

comerciantes viejos, los artesanos viejos, etc., acumulan todos los síntomas en su máxima expresión: son anti-jóvenes, pero también anti-artistas, anti-intelectuales, anti-contestación, están contra todo lo que cambia, contra todo lo que se mueve, etc., precisamente porque tienen su futuro tras ellos, porque no tienen futuro, mientras que los jóvenes se definen como los que tienen futuro, como los que definen el futuro.

P. Pero, ¿no origina el sistema escolar conflictos entre generaciones en la medida en que puede hacer coincidir en las mismas posiciones sociales a personas que han sido formadas en estados diferentes del sistema escolar?

—Podemos partir de un caso concreto: actualmente, en muchas posiciones medias de la función pública donde se puede ascender mediante el aprendizaje en la tarea se encuentran juntos, en el mismo despacho, jóvenes bachilleres, incluso licenciados, recién salidos del sistema escolar, y personas de cincuenta a sesenta años que comenzaron, treinta años antes, con el certificado de estudios, en una época del sistema escolar en que el certificado de estudios todavía era un título relativamente raro, y que, mediante el aprendizaje autodidacto y la antigüedad, han llegado a posiciones de mandos intermedios que ahora sólo son accesibles a los bachilleres. Aquí, lo que entra en oposición no son los viejos y los jóvenes, son prácticamente dos estados del sistema escolar, dos estados de la rareza diferencial de los títulos, y esta oposición objetiva se retraduce en luchas de clasamientos *[classements]:* al no poder decir que son jefes porque son más antiguos, los viejos invocarán la experiencia asociada a la antigüedad, mientras que los jóvenes invocarán la competencia garantizada por los títulos. Se puede encontrar la misma oposición en el terreno sindical (por ejemplo, en el sindicato FO de Correos) en forma de una lucha entre los jóvenes izquierdistas barbudos y los viejos militantes de la antigua corriente SFIO[43]. También se encuentran juntos, en el mismo despacho, en el mismo puesto, ingenieros procedentes unos de

[43] FO: *Force Ouvrière*, sindicato de tendencia socialista que resultó de una escisión de la CGT en 1947; está implantado fundamentalmente en la Administración Pública. SFIO: *Section Française de l'Internationale Ouv-*

Artes y Oficios y otros de la Politécnica; la identidad aparente de estatuto oculta que unos tienen futuro, como se suele decir, y que no hacen sino pasar por una posición que para los otros constituye un punto de llegada. En este caso los conflictos pueden tomar otras formas, porque los jóvenes viejos (porque *acabados*) tienen todas las probabilidades de haber interiorizado el respeto al título escolar como registro de una diferencia de naturaleza. Es así como, en muchos casos, conflictos vividos como conflictos de generaciones se establecen en realidad a través de personas o grupos de edad constituidos en torno a relaciones diferentes con el sistema escolar. Es en una relación común con un estado particular del sistema escolar, y en los intereses específicos, diferentes de los de la generación definida por la relación con otro estado –muy diferente– del sistema, donde hay que buscar (actualmente) uno de los principios unificadores de una generación: lo que tiene en común el conjunto de los jóvenes –o, al menos, todos los que se han beneficiado, por poco que sea, del sistema escolar, los que han obtenido de él una cualificación mínima– es el hecho de que, globalmente, esta generación está más cualificada a igual empleo que la generación precedente (haciendo un paréntesis, se puede señalar que las mujeres que, por una especie de discriminación, sólo acceden a los puestos a costa de una sobre-selección, se hallan constantemente en esta situación, es decir, que casi siempre, a puesto equivalente, están más cualificadas que los hombres...). Es cierto que, más allá de todas las diferencias de clase, los jóvenes tienen intereses colectivos de generación ya que, independientemente del efecto de la discriminación «anti-jóvenes», el simple hecho de haber estado en relación con estados diferentes del sistema escolar provoca que siempre vayan a obtener menos de sus títulos de lo que habría obtenido la generación precedente. Hay una descualificación estructural de la generación. Sin duda, esto es importante para comprender esta especie de desencantamiento que sí es relativamente común a toda la generación. Incluso en la burguesía una parte de los conflictos actuales se explica, sin duda, por esto, por el hecho de que el plazo de sucesión se pro-

rière, partido fundado en 1905 y que se transformó, en 1969, en el Partido Socialista Francés actual (N. del T.).

longa, de que, como ha mostrado perfectamente Le Bras en un artículo de *Population*, la edad a la que se transmite el patrimonio o los puestos es cada vez más tardía y los juniors de la clase dominante deben morder el freno. Esto no es ajeno, sin duda, a la contestación que se observa en las profesiones liberales (arquitectos, abogados, médicos, etc.), en la enseñanza, etc. De la misma manera que los viejos tienen interés en remitir a los jóvenes a la juventud, los jóvenes tienen interés en remitir a los viejos a la vejez.

Hay períodos en que la búsqueda de lo «nuevo» mediante la que los «recién llegados»[44] (que son también, generalmente, los más jóvenes biológicamente) empujan a los «que ya triunfaron»[45] al pasado, a lo superado, a la muerte social («está acabado») se intensifica y en que, al mismo tiempo, las luchas entre generaciones alcanzan su mayor intensidad: son los momentos en que las trayectorias de los más jóvenes y de los más viejos chocan de frente, en que los «jóvenes» aspiran «demasiado pronto» a la sucesión. Estos conflictos se evitan cuando los viejos consiguen regular el ritmo de la ascensión de los más jóvenes, cuando consiguen regular las carreras laborales y universitarias, controlar las velocidades de los trayectos en las carreras, frenar a los que no saben frenarse, a los ambiciosos que «queman etapas», que se «abren camino» (en realidad, la mayor parte del tiempo no necesitan frenar porque los «jóvenes» –que pueden tener cincuenta años– han interiorizado los límites, las edades modales, es decir, la edad a la que se puede «pretender razonablemente» una posición, y ni siquiera se les pasa por la cabeza reivindicarla antes de tiempo, antes de que «llegue su hora»). Cuando el «sentido de los límites» se pierde se ven aparecer conflictos en torno a los límites de edad, en torno a los límites entre las edades, en los que está en juego *[enjeu]* la transmisión del poder y de los privilegios entre las generaciones.

[44] Juego de palabras intraducible entre nuevo (*nouveau*) y recién llegado (*nouveau venu*) (N. del T.).

[45] En el original, «*déjà arrivés*»: juego de palabras entre dos sentidos de *arriver*: llegar y hacer fortuna, triunfar en la vida: los *déjà arrivés* son los que ya han llegado a esas posiciones, los que han triunfado (N. del T.).

13. El origen y la evolución de las especies de melómanos[46]

P. ¿Por qué da la impresión de sentir una especie de aversión a hablar de música?

—En primer lugar, el discurso sobre la música constituye una de las ocasiones de exhibición intelectual más rebuscadas. Hablar de música es la ocasión por excelencia para manifestar la extensión y universalidad de la propia cultura. Pienso, por ejemplo, en la emisión de radio El concierto egoísta: la lista de las obras escogidas, los argumentos destinados a justificar la elección, el tono de confidencia íntima e inspirada, son otras tantas estrategias de presentación de sí destinadas a ofrecer la imagen de sí más halagüeña, la más conforme a la definición legítima del «hombre cultivado», es decir, «original» en los límites de la conformidad. No hay nada que permita afirmar la propia «clase» tanto como los gustos musicales, y tampoco nada por lo que se sea tan infaliblemente clasado *[classé]*.

Pero la exhibición de cultura musical no es una exhibición cultural como las demás. La música es, si se me permite la expresión, la más espiritualista de las artes del espíritu, y el amor a la música es una garantía de «espiritualidad». Basta con pensar en el valor extraordinario que le confieren hoy en día al

[46] Entrevista con Cyril Huvé, publicada en *Le monde de la musique*, núm. 6, diciembre 1978, pp. 30-31.

léxico de la «escucha» la versiones secularizadas (por ejemplo, psicoanalíticas) del lenguaje religioso; o con evocar las poses y las posturas concentradas y recogidas que los oyentes se sienten obligados a adoptar en las audiciones públicas de música. La música tiene que ver con el alma: podríamos aludir a las innumerables variaciones sobre el alma de la música y la música del alma («la música interior»). No hay conciertos que no sean espirituales... Ser «insensible a la música» es una forma especialmente oprobiosa de barbarie: la «elite» y las «masas», el alma y el cuerpo...

Pero esto no es todo. La música es el arte «puro» por antonomasia. Situándose más allá de las palabras, la música no dice nada y no tiene *nada que decir*; no teniendo función expresiva, se opone diametralmente al teatro, el cual, incluso en sus formas más depuradas, sigue siendo vehículo de un mensaje social que sólo puede «colar» si se da un acuerdo inmediato y profundo con los valores y expectativas del público. El teatro divide y se divide: la oposición entre el teatro de la orilla derecha y el teatro de la orilla izquierda[47], entre el teatro burgués y el teatro de vanguardia, es inseparablemente estética y política. Nada de esto ocurre en música (si dejamos aparte algunas raras excepciones recientes): la música representa la forma más radical, la más absoluta, de la negación del mundo, y especialmente del mundo social, que efectúa toda forma de arte.

Basta con tener presente que no hay práctica más enclasante *[classante]*, más distintiva, es decir, más estrechamente ligada a la clase social y al capital escolar poseído, que la asistencia asidua a conciertos o la práctica de un instrumento de música «noble» (conductas más raras, permaneciendo todo lo demás igual, que frecuentar museos o incluso galerías, por ejemplo) para comprender que el concierto estaba predispuesto a convertirse en una de las grandes celebraciones burguesas.

[47] *Rive droite, rive gauche*: referencia a las dos orillas del Sena en París que, especialmente desde fines del XIX y la época de las vanguardias, han simbolizado la oposición entre el arte y el estilo de vida «burgués» –la orilla derecha– y el vanguardista, intelectual, comprometido de la orilla «izquierda» (N. del T.).

P. Pero, ¿cómo se explica que los gustos musicales sean tan profundamente reveladores?

—Las experiencias musicales están enraizadas en la experiencia corporal más primitiva. Sin duda no hay gustos –a excepción, quizá, de los gustos alimenticios– que estén tan profundamente soldados al cuerpo como los gustos musicales. Es lo que provoca que, como decía La Rochefoucauld, «nuestro amor propio sufra con mayor impaciencia la condena de nuestros gustos que la de nuestras opiniones». De hecho, nuestros gustos nos expresan o nos traicionan más que nuestros juicios, políticos por ejemplo. Y, sin duda, no hay nada más duro de sufrir que los «malos» gustos de los demás. La intolerancia estética presenta violencias terribles. Los gustos son inseparables de los *dis-gustos*[48]: la aversión por los estilos de vida diferentes es, sin duda, una de las barreras entre clases más fuertes. Es por lo que se dice que no hay que discutir de gustos y colores. Piense en las pasiones que desencadena la transformación más nimia de la rutina cotidiana de las cadenas de radio llamadas culturales.

Lo que les resulta intolerable a los que tienen un gusto determinado, es decir, una determinada disposición adquirida para «diferenciar y apreciar», como dice Kant, es por encima de todo la *mezcla* de géneros, la confusión de los dominios. Los productores de radio o de televisión que juntan al violinista virtuoso con el rascatripas (o peor, con el violinista cíngaro), la música con el music-hall, una entrevista a Janos Starker con una entrevista a un cantante de tango argentino, etc., cometen, a veces a propósito, a veces inconscientemente, verdaderos barbarismos rituales, transgresiones sacrílegas, mezclando lo que debe permanecer separado, lo sagrado y lo profano, y reuniendo lo que los clasamientos *[classements]* incorporados –los gustos– ordenan separar.

---

[48] Bourdieu opone constantemente *goût* –gusto– y *dégoût*, cuyo sentido más aproximado en español es repugnancia, asco. Debido a que no hay una traducción en español que pueda jugar con la doble dimensión de sentido de *dégoût* –lo opuesto a gusto, a la vez que una sensación corporal de rechazo–, hemos optado por preservar la oposición a *goût* con el término dis-gusto (N. del T.).

P. ¿Y están vinculados estos gustos profundos a experiencias sociales particulares?

—Por supuesto. Por ejemplo, cuando, en un bellísimo artículo, Roland Barthes describe el placer estético como una especie de comunicación inmediata entre el cuerpo «interno» del intérprete, presente en el «grano de voz» del cantante (o en las «almohadillas de los dedos» de la clavecinista) y el cuerpo del oyente, se basa en una experiencia particular de la música, la que confiere un conocimiento precoz, familiar, adquirido por la práctica. Haciendo un paréntesis, Barthes tiene toda la razón del mundo al reducir la «comunicación de las almas», como decía Proust, a una comunicación de los cuerpos. Conviene recordar que Teresa de Ávila y Juan de la Cruz hablan del amor divino en el lenguaje del amor humano. La música es «cosa corporal». Encanta, arrebata, mueve y conmueve: está menos más allá de las palabras que más acá, en los gestos y movimientos del cuerpo, en los ritmos, en los arrebatos y los apaciguamientos, en las tensiones y las calmas. La más «mística», la más «espiritual» de las artes quizá sea simplemente la más corporal. Sin duda, es esto lo que hace tan difícil hablar de música de otra manera que no sea mediante adjetivos o exclamaciones: Cassirer decía que las palabras claves de la experiencia religiosa, maná, wakanda, orenda, son exclamaciones, es decir, expresiones de arrebato.

Pero, volviendo a las variaciones de los gustos por condiciones sociales, no diré nada nuevo si afirmo que se puede identificar tan infaliblemente la clase social de pertenencia o, si se prefiere, la «clase» («tiene clase») a partir de las músicas favoritas (o, de manera más simple, de las cadenas de radio que se escucha) como a partir de las bebidas de aperitivo consumidas, Pernod, Martini o whisky. Con todo, la investigación muestra que se puede llegar más lejos en la descripción y la explicación de las diferencias de gustos que la simple distinción entre un gusto «cultivado», un gusto «popular» y un gusto «medio» que asocia las producciones populares más «nobles» –por ejemplo, en cantantes, Brel y Brassens– con las obras clásicas más divulgadas, valses de Strauss o Bolero de Ravel (en cada época, las obras «distinguidas» caen en lo «vulgar» al divulgarse: el ejemplo más típico es el del

Adagio de Albinoni que ha pasado en pocos años del estatuto de descubrimiento de musicólogo al estado de cancioncilla típicamente «media»; se podría decir lo mismo de muchas obras de Vivaldi).

Las más sutiles de las diferencias que separan a estetas o aficionados a propósito de las obras o los intérpretes del repertorio más reconocido remiten, no (o no únicamente) a preferencias últimas e inefables, sino a diferencias en el modo de adquisición de la cultura musical, en la forma de las experiencias originarias de la música. Por ejemplo, la diferencia que establece Barthes en el mismo artículo entre Fischer Diskau, el profesional de la industria del disco, y Panzera, que lleva a la perfección las cualidades del aficionado, es típica de una relación particular con la música, que remite a condiciones de adquisición particulares y que le hace a uno especialmente lúcido y sensible (se trata aún del vínculo gusto / disgusto) a las «carencias» de la nueva cultura media, característica de la época del vinilo: por una parte, un arte expresivo, dramático y sentimentalmente claro sostenido por una voz «sin grano»; por la otra, el arte de la dicción que se consuma en la melodía francesa, Duparc, el último Fauré, Debussy, y la muerte de Melisande, antítesis de la muerte de Boris, demasiado elocuente y dramática.

Tras aprehender el esquema *[schème]* generativo que constituye el principio de esta oposición se puede prolongar hasta el infinito la enumeración de los gustos y los dis-gustos: por una parte, la orquesta, patética o grandilocuente, en todo caso expresiva; por el otro, el intimismo del piano, instrumento maternal por antonomasia, y la intimidad del salón burgués.

El principio de este clasamiento *[classement],* de este gusto, lo constituyen las dos maneras de adquirir la cultura musical, asociadas a dos modos de consumo de la música: por una parte, la familiaridad originaria con la música; por la otra, el gusto pasivo y académico del aficionado de vinilos. Dos relaciones con la música que se piensan espontáneamente la una en relación a la otra: los gustos siempre son distintivos, y la exaltación de determinados artistas antiguos (Panzera, Cortot), elogiados hasta en sus imperfecciones, que ponen de manifiesto la libertad del aficionado, tiene como contrapartida la

desvalorización de los intérpretes actuales más conformes a las nuevas exigencias de la industria de masas.

La Tribuna de las críticas de discos se organiza casi siempre de acuerdo a este esquema triangular: un antiguo, célebre –por ejemplo, Schnabel–; los modernos, desacreditados por su perfección imperfecta de profesionales sin alma; un nuevo valor que reúne las antiguas virtudes del aficionado inspirado y las posibilidades técnicas del profesional, por ejemplo, Pollini o Abbado.

Es porque los gustos son distintivos por lo que cambian: la exaltación de los artistas del pasado –de la que dan fe las innumerables reediciones de antiguas grabaciones a 78 revoluciones o de grabaciones radiofónicas– sin duda guarda relación con la aparición de una cultura musical basada en el disco, más que en la práctica de un instrumento y en la asistencia asidua a conciertos, y en la banalización de la perfección instrumental que imponen la industria del disco y la competencia inseparablemente económica y cultural entre los artistas y los productores.

P. En otras palabras, ¿la evolución de la producción musical es indirectamente una de las causas de los cambios de gustos?

—Sin ninguna duda. Aquí también la producción contribuye a producir el consumo. Pero la economía de la producción musical está todavía por hacer. So pena de escapar de la celebración mística para caer en el economicismo más chatamente reductor, habría que describir el conjunto de las mediaciones mediante las que la industria del disco consigue imponer a los artistas e incluso a los más grandes (Karajan va, creo, por la tercera integral de las sinfonías de Beethoven) un repertorio y a veces incluso un juego y un estilo, contribuyendo así a imponer una definición particular de los gustos legítimos.

La dificultad de la empresa se debe al hecho de que, en materia de bienes culturales, la producción implica la producción de consumidores, es decir, más concretamente, la producción del gusto por la música, de la necesidad de la música, de la creencia en la música. Para dar cuenta realmente de esto, que es lo esencial, habría que analizar toda la red de relaciones de com-

petencia y de complementariedad, de complicidad en la competencia, que unen al conjunto de agentes implicados, compositores o intérpretes, célebres o desconocidos, productores de discos, críticos, locutores de radio, profesores, etc., en suma, todos los que tienen interés por la música, intereses en la música, inversiones –en el sentido económico o psicológico– en la música, que están en el juego, atrapados por el juego.

14. La metamorfosis de los gustos[49]

¿Cómo cambian los gustos? ¿Se puede describir científicamente la lógica de la transformación de los gustos?

Antes de responder a estas preguntas, hay que recordar cómo se definen *los gustos*, es decir, las prácticas (deportes, actividades de ocio, etc.) y las propiedades (muebles, corbatas, sombreros, libros, cuadros, cónyuges, etc.) mediante los que se manifiesta *el gusto* entendido como principio de las elecciones así efectuadas.

Para que haya gustos es preciso que haya bienes clasados *[classés]*, de «buen» o de «mal» gusto, «distinguidos» o «vulgares», clasados *[classés]* y al mismo tiempo clasantes *[classants]*, jerarquizados y jerarquizantes, y personas dotadas de principios de clasamiento *[classements]*, de gustos, que les permiten identificar entre estos bienes cuáles les convienen, cuáles son «a su gusto». Puede, en efecto, existir un gusto sin bienes (tomando gusto en el sentido de principio de clasamiento *[classement]*, de principio de división, de capacidad de distinción) y bienes sin gusto. Se dice, por ejemplo: «he recorrido todas las tiendas de Neuchâtel y no he encontrado nada a mi gusto». Esto plantea la cuestión de saber qué es este gusto que les preexiste a los bienes capaces de satisfacerlo (contradiciendo la sentencia: *ignoti nulla cupido*, no hay deseo de lo desconocido).

[49] Conferencia impartida en la Universidad de Neuchâtel en mayo de 1980.

Pero también tenemos casos en que los bienes no encuentran a los «consumidores» que los encontrarían a su gusto. El ejemplo por excelencia de estos bienes que preceden al gusto de los consumidores es el de la pintura o la música de vanguardia que, desde el siglo XIX, no encuentran los gustos a los que «apelan» más que mucho tiempo después del momento en que fueron producidos, a veces mucho después de la muerte del productor. Esto plantea la cuestión de saber si los bienes que preceden a los gustos (dejando aparte, por supuesto, el gusto de los productores) contribuyen a formar los gustos; la cuestión de la eficacia simbólica de la oferta de bienes o, más concretamente, del efecto de la realización en forma de bienes de un gusto particular, el del artista.

Llegamos así a una definición provisional: los gustos, entendidos como el conjunto de prácticas y propiedades de una persona o de un grupo, son el producto de un encuentro (de una armonía preestablecida) entre bienes y un gusto (cuando digo «tengo mi casa a mi gusto» digo que he encontrado la casa que le conviene a mi gusto, donde mi gusto se reconoce, se encuentra a sí mismo). Entre estos bienes hay que incluir, aun a riesgo de resultar chocante, todos los objetos de elección, de afinidad electiva, como los objetos de simpatía, de amistad o de amor.

Acabo de plantear la cuestión de manera elíptica: ¿en qué medida el bien que es la realización de mi gusto, que es la potencialidad realizada, hace al gusto que en él se reconoce? El amor al arte a menudo habla el mismo lenguaje que el amor: el flechazo es el encuentro milagroso entre una expectativa y su realización. Es también el caso de la relación entre un pueblo y su profeta o su portavoz: «tú no me buscarías si no me hubieras encontrado». A quien se habla es a alguien que tenía en estado potencial algo que decir y que sólo lo sabe cuando se le dice. En cierto sentido, el profeta no aporta nada; sólo predica a convertidos. Pero predicar a convertidos también es hacer algo. Es realizar esta operación típicamente social y cuasi-mágica, este encuentro entre un ya-objetivado y una expectativa implícita, entre un lenguaje y disposiciones que sólo existen en estado práctico. Los gustos son el producto de este encuentro entre dos historias, una en estado objetivado, la otra

en estado incorporado, que están objetivamente concertadas. De ahí deriva, sin duda, una de las dimensiones del milagro del encuentro con la obra de arte: descubrir una cosa al gusto de uno es descubrirse, es descubrir lo que se quiere («es exactamente lo que quería»), lo que se tenía que decir y no se sabía decir –y que, por consiguiente, no se sabía.

En el encuentro entre la obra de arte y el consumidor hay un tercero ausente, el que ha producido la obra, el que ha hecho una cosa a su gusto gracias a su capacidad de transformar su gusto en objeto, de transformarlo de estado del alma o, para ser más precisos, de estado del cuerpo en cosa visible y conforme a su gusto. El artista es ese profesional de la transformación de lo implícito en explícito, de la objetivación, que transforma el gusto en objeto, que realiza lo potencial, es decir, ese sentido práctico de lo bello que sólo puede conocerse realizándose. En efecto, el sentido práctico de lo bello es puramente negativo y se compone casi exclusivamente de *rechazos*. El objetivador del gusto se halla respecto al producto de su objetivación en la misma relación que el consumidor: puede encontrarlo o no encontrarlo a su gusto. Se le reconoce la competencia necesaria para objetivar un gusto. Más exactamente, el artista es alguien a quien se reconoce como tal reconociéndose en lo que él hace, reconociendo en lo que ha hecho lo que se habría hecho si se hubiera sabido hacer. Es un «creador», palabra mágica que se puede emplear una vez que se ha definido la operación artística como operación mágica, es decir, típicamente social. (Hablar de productor, como es preciso hacer, generalmente, para romper con la representación común del artista como creador –privándose así de todas las complicidades inmediatas que este lenguaje se asegura encontrar tanto entre los «creadores» como entre los consumidores, que se complacen en pensarse como «creadores», con el tema de la lectura como re-creación– supone exponerse a olvidar que el acto artístico es un acto de producción de un tipo muy especial, ya que debe hacer existir completamente algo que ya estaba ahí, en la espera misma de su aparición, y hacerlo existir como algo totalmente distinto, es decir, como una cosa sagrada, como objeto de creencia.)

Los gustos, como conjuntos de elecciones realizadas por una persona determinada, son, por tanto, el producto de un encuentro entre el gusto objetivado del artista y el gusto del consumidor. Queda por comprender cómo ocurre que, en un momento dado del tiempo, haya bienes para todos los gustos (aunque, sin duda, no haya gustos para todos los bienes); que los clientes más diversos encuentren objetos a su gusto. (En todo el análisis que estoy haciendo se puede sustituir mentalmente objeto de arte por bien o servicio religioso. La analogía con la Iglesia pone así en evidencia que el *aggiornamento*[50] un poco precipitado ha sustituido una oferta bastante monolítica por una oferta muy diversificada, provocando que haya misas para todos los gustos, en francés, en latín, en sotana, de civil, etc.) Para explicar este ajuste casi milagroso de la oferta a la demanda (salvo las excepciones que representa el adelantamiento de la oferta respecto a la demanda), se podría invocar, como hace Max Weber, la búsqueda consciente del ajuste, la transacción calculada de los clérigos con las expectativas de los laicos. Ello significaría suponer que el cura de vanguardia que les ofrece a los habitantes de un suburbio obrero una misa «liberada», o el cura integrista que dice su misa en latín, tiene una relación cínica –o, por lo menos, calculada– con su clientela, que establece con ella una *relación oferta-demanda completamente consciente*; que está informado de la demanda –no se sabe cómo, ya que ésta no sabe formularse y sólo se conocerá reconociéndose en su objetivación– y que se esfuerza por satisfacerla (siempre existe esta sospecha respecto al escritor con éxito: sus libros han tenido éxito porque se ha adelantado a las demandas del mercado, dándose por entendido que se trata de las demandas más bajas, las más fáciles, las menos dignas de ser satisfechas). Se supone así que por una especie de buen olfato, más o menos cínico o sincero, los productores se ajustan a la demanda: el que triunfa sería el que ha encontrado el «filón».

La hipótesis que voy a proponer para dar cuenta del universo de gustos en un momento dado del tiempo es completamente distinta, aunque, evidentemente, tampoco se excluyan las intenciones y transacciones conscientes en la producción cultural. (Ciertos sectores del espacio de producción –ésta es una de sus propiedades distintivas– obedecen de la manera más cínica del mundo a la búsqueda calculada del beneficio y, por tanto, del «filón»: se da un tema, se dan seis meses, se dan seis millones, y el «escritor» debe hacer una novela que será un best-seller.) El modelo que propongo se halla, por tanto, en ruptura con el modelo que se impone espontáneamente y que tiende a hacer del productor cultural, escritor, artista, sacerdote, profeta, brujo, periodista, un calculador económico racional que, mediante una especie de estudio de mercado, conseguiría presentir y satisfacer necesidades apenas formuladas o incluso ignoradas, con el fin de obtener el máximo beneficio posible de su capacidad de anticipar y, así, de preceder a los competidores. En realidad, hay espacios de producción en los que los productores trabajan mucho menos con la vista fija en sus clientes, es decir, en lo que se denomina el público-objetivo, que en sus competidores (pero ésta es aún una formulación finalista que evoca en exceso la estrategia consciente). Más exactamente, trabajan en un espacio donde lo que producen depende estrechamente de su posición en el espacio de producción (les pido aquí perdón a los que no están acostumbrados a la sociología: me veo obligado a exponer un análisis sin poder justificarlo de manera simple). En el caso del periodismo, el crítico del *Figaro* produce con la vista fija, no en su público, sino hacia el *Nouvel Observateur* (y a la inversa). Para ello, no necesita referirse intencionalmente a él: le basta con seguir su gusto, sus propias inclinaciones, para definirse contra lo que piensa o dice el crítico del bando opuesto, quien a su vez hace lo mismo. Piensa contra la crítica del *Nouvel Observateur* sin que este hecho acceda siquiera a su conciencia. Esto se aprecia en su retórica, que es la del desmentido anticipado: dirán que soy un carcamal conservador porque critico a Arrabal, pero entiendo a Arrabal lo suficientemente bien como para asegurarles que no hay nada que entender. Al reafirmarse, reafirma y tranquiliza a su público, al que inquietan obras inquietantes porque ininteligibles –a pesar de que este público siempre las entienda lo suficiente como

[50] *Aggiornamento*: término que en italiano significa «actualización», «poner al día» y que fue la consigna con la que Juan XXIII convocó el Concilio Vaticano II con el propósito de renovar la Iglesia Católica (N. del T.).

para sentir que quieren decir cosas que entiende demasiado bien–. Expresándolo de manera un poco objetivista y determinista, el productor está regido en su producción por la posición que ocupa en el espacio de producción. Los productores producen productos diversificados por la propia lógica de las cosas y sin buscar la distinción (queda claro que lo que he intentado mostrar se opone diametralmente a todas las tesis sobre el consumo ostentoso que harían de la búsqueda consciente de la diferencia el único principio del cambio de la producción y el consumo culturales).

Hay así una lógica del espacio de producción que hace que los productores, lo quieran o no, produzcan bienes diferentes. Por supuesto, las diferencias objetivas pueden duplicarse subjetivamente y, desde hace mucho tiempo, los artistas, que se hallan objetivamente distinguidos, también buscan distinguirse –especialmente en el *estilo*, la forma, que les pertenece en exclusiva, en oposición al tema, a la función–. Decir, como he hecho a veces, que los intelectuales, como los fonemas, sólo existen en la diferencia, no implica que toda diferencia se base en la búsqueda de la diferencia: afortunadamente, no basta con buscar la diferencia para encontrarla y, a veces, en un universo donde la mayoría busca la diferencia basta con no buscarla para ser muy diferente...

En cuanto a los consumidores, ¿cómo van a elegir? En función de su gusto, es decir, de manera generalmente negativa (siempre se puede decir lo que no se quiere, es decir, generalmente los gustos de los demás): gusto que se constituye en la confrontación con gustos ya realizados, que se enseña a sí mismo lo que es al reconocerse en objetos que son gustos objetivados.

Comprender los gustos, hacer la sociología de lo que tienen las personas, de sus propiedades y sus prácticas, es, así pues, conocer, por una parte, las condiciones en que se producen los productos ofertados y, por otra, las condiciones en que se producen los consumidores. Así, para comprender los deportes que la gente practica hay que conocer sus disposiciones, pero también la oferta, que es el producto de invenciones históricas. Lo que significa que el mismo gusto hubiera podido, en otro estado de la oferta, expresarse en prácticas fenoménicamente com-

pletamente diferentes y, no obstante, estructuralmente equivalentes. (Es la intuición práctica de estas equivalencias estructurales entre objetos fenoménicamente diferentes y sin embargo prácticamente sustituibles la que nos hace decir, por ejemplo, que Robbe-Grillet es al siglo XX lo que Flaubert al XIX; lo que viene a significar que aquel que elegía a Flaubert en la oferta de la época estaría en la actualidad en una posición homóloga a la del que elige a Robbe-Grillet.)

Tras poner de manifiesto cómo los gustos se engendran en el encuentro entre una oferta y una demanda o, de forma más precisa, entre objetos clasados *[classés]* y sistemas de clasamiento *[classement]*, se puede examinar cómo cambian estos gustos. En primer lugar, por el lado de la producción, de la oferta: en el campo artístico se da un cambio permanente, hasta el punto de que, como se ha visto, basta, para desacreditar a un artista, para descalificarlo como artista, con remitirlo al pasado, mostrando que su estilo no hace sino reproducir un estilo forjado en el pasado y que, falsario o fósil, sólo es un imitador, consciente o inconsciente, totalmente desprovisto de valor porque totalmente falto de originalidad.

En el campo artístico se producen revoluciones parciales que transforman completamente la estructura del campo sin poner en cuestión el campo como tal ni el juego que en él se juega. En el campo religioso tenemos la dialéctica de la ortodoxia y la herejía –o la «reforma», modelo de la subversión específica–. Los innovadores artísticos son, como los reformadores, personas que les dicen a los dominantes: «habéis traicionado, hay que volver a las fuentes, al mensaje». Por ejemplo, las oposiciones en torno a las que se organizan las luchas literarias a lo largo de todo el siglo XIX y hasta la actualidad pueden reducirse en última instancia a la oposición entre los jóvenes, es decir, los recién llegados, los nuevos ingresados, y los viejos, los establecidos, el *establishment*: oscuro / claro, difícil / fácil, profundo / superficial, etc., estas oposiciones oponen, en definitiva, edades y generaciones artísticas, es decir, posiciones diferentes en el campo artístico que el lenguaje indígena opone como avanzado / superado; vanguardia / retaguardia, etc. (de paso, podemos ver que la descripción de la estructura de un campo, de las relaciones de fuerza específi-

cas que lo constituyen como tal, comprende una descripción de la historia de este campo). Entrar en el juego de la producción, existir intelectualmente, es hacer época y, al mismo tiempo, mandar al pasado a los que, en otra época, también hicieron época (hacer época es hacer la historia, que es el producto de la lucha, que es la propia lucha; cuando ya no hay lucha ya no hay historia. Mientras hay lucha, hay historia y, por tanto, esperanza. Desde el momento en que ya no hay lucha, es decir, resistencia de los dominados, sólo hay monopolio de los dominantes y la historia se detiene. Los dominantes, en todos los campos, ven su dominación como el fin de la historia –en el doble sentido de término y de objetivo–, que no tiene un más allá y se encuentra así eternizada). Hacer época, así, es mandar al pasado, a lo superado, a lo desclasado *[déclassé]* a los que fueron un tiempo dominantes. Los que son así mandados al pasado pueden estar simplemente desclasados *[déclassés]*, pero también pueden convertirse en clásicos, es decir, ser eternizados (habría que examinar, aunque no puedo hacerlo aquí, las condiciones de esta eternización, el papel del sistema escolar, etc.). La alta costura es el campo donde el modelo que he descrito se ve más claramente, tan claramente que es casi demasiado fácil y que se corre el riesgo de comprender demasiado rápidamente, demasiado fácilmente, aunque a medias (caso frecuente en las ciencias sociales: la moda es uno de esos mecanismos que no se terminan de comprender porque se comprenden con demasiada facilidad). Por ejemplo, Bohan, el sucesor de Dior, habla de sus trajes en el lenguaje del buen gusto, de la discreción, de la moderación, de la sobriedad, condenando implícitamente todas las llamativas audacias de los que se sitúan a su «izquierda» en el campo; habla de su izquierda de la misma manera que el periodista de *Figaro* habla de *Libération*. En cuanto a los modistos de vanguardia, ellos hablan de la moda en el lenguaje de la política (la investigación se sitúa poco después del sesenta y ocho), diciendo que hay que «hacer bajar la moda a la calle», «poner la alta costura al alcance de todos», etc. Vemos así que hay equivalencias entre estos espacios autónomos que hacen que el lenguaje pueda pasar de uno a otro con sentidos aparentemente idénticos y realmente diferentes. Lo que nos plantea la cuestión de saber

si, cuando se habla de política en determinados espacios relativamente autónomos, no se hace lo mismo que hacía Ungaro al hablar de Dior.

Tenemos, pues, un primer factor de cambio. Por otra parte, ¿esto seguirá así? Podemos imaginar un campo de producción que se embale y que deje «tirados» a los consumidores. Es lo que ocurre con el campo de producción cultural, o al menos con determinados sectores de él, desde el siglo XIX. Pero también ha ocurrido, muy recientemente, con el campo religioso: la oferta ha precedido a la demanda; los consumidores de bienes y servicios religiosos no pedían tanto... He aquí un caso en que la lógica interna del campo funciona en vacío, confirmando la tesis central que sostengo, a saber, que el cambio no es el producto de una búsqueda de ajuste a la demanda. Sin olvidar estos casos de desajuste se puede decir que, de manera general, los dos espacios, el espacio de producción de bienes y el espacio de producción de gustos, cambian grosso modo al mismo ritmo. Entre los factores que determinan el cambio de la demanda tenemos, sin duda, la elevación del nivel, cuantitativo y cualitativo, de demanda que acompaña a la elevación del nivel de instrucción (o del tiempo de escolarización) y que provoca que un número creciente de personas entre en la carrera por la apropiación de bienes culturales. El efecto de la elevación del nivel de instrucción se ejerce por medio, entre otros, de lo que denomino el efecto de asignación estatutaria («nobleza obliga»), que determina a los poseedores de un determinado título escolar, que funciona como un título nobiliario, a realizar las prácticas –ir a museos, comprar un tocadiscos, leer *Le Monde*– que se hallan inscritas en su definición social –podría decirse: en su «esencia social»–. Así, la prolongación general de la escolaridad y, especialmente, la intensificación de la utilización del sistema escolar por parte de las clases que ya eran intensas usuarias explican el crecimiento de todas las prácticas culturales (como preveía, en el caso del museo, el modelo que construimos en 1966). Y se puede entender en la misma lógica el hecho de que la proporción de personas que se dicen capaces de leer notas de música o de tocar un instrumento crezca considerablemente cuando se va hacia las generaciones más jóvenes. La contribución

del cambio de la demanda al cambio de los gustos se ve claramente en un caso como el de la música, donde la elevación del nivel de la demanda coincide con un descenso del nivel de la oferta, con el *disco* (tendríamos el equivalente en el ámbito de la lectura con el libro de bolsillo). La elevación del nivel de demanda determina una traslación de la estructura de los gustos, estructura jerárquica que va de lo más raro, Berg o Ravel en la actualidad, a lo menos raro, Mozart o Beethoven; más simplemente, todos los bienes ofertados tienden a perder su rareza relativa y su valor distintivo a medida que aumenta el número de los consumidores que a la vez se sienten inclinados a y son aptos para apropiárselos. La divulgación devalúa; los bienes desclasados *[déclassés]* ya no son enclasantes *[classants];* bienes que pertenecían a los *happy few* se convierten en comunes. Los que se reconocían como *happy few* por el hecho de leer *La educación sentimental* o a Proust deben ir a Robbe Grillet o más allá, a Claude Simon, Duvert, etc. La rareza del producto y la rareza del consumidor disminuyen en paralelo. Es así como el disco y los discófilos «amenazan» la rareza del melómano. Oponer Panzera a Fischer Diskau, producto impecable de la industria del vinilo, como otros opondrán a Mengelberg y Karajan, es reintroducir la rareza abolida. Se puede entender en la misma lógica el culto a los «viejos discos de cera» o a las grabaciones en directo. En todos los casos se trata de reintroducir la rareza: nada más común que los valses de Strauss, pero qué encanto cuando los toca Fürtwangler. ¡Y Chaikovsky por Mengelberg! Otro ejemplo, Chopin, descalificado durante largo tiempo por el piano de las muchachas de buena familia, ha dado un giro ahora y encuentra en los jóvenes musicólogos a sus defensores más entusiastas. (Si ocurre que por ir rápido se emplee un lenguaje finalista, estratégico, para describir estos procesos, hay que tener presente que estas empresas de rehabilitación son completamente sinceras y «desinteresadas», y que se deben esencialmente al hecho de que los que rehabilitan en oposición a los que descalificaron no conocieron las condiciones contra las que se alzaban los que descalificaron a Chopin.) La rareza puede así proceder del modo de escucha (disco, concierto o ejecución personal), del intérprete, de la propia obra: cuando se ve amenazada por un

flanco se la puede reintroducir bajo otro ángulo. Y el acabóse puede consistir en jugar con el fuego, ya sea asociando los gustos más raros por la música más culta con las formas más aceptables de las músicas populares, preferentemente exóticas, ya sea saboreando interpretaciones estrictas y fuertemente controladas de las obras más «fáciles» y más amenazadas de «vulgaridad». No hace falta decir que los juegos del consumidor coinciden con ciertos juegos de los compositores que, como Mahler o Stravinsky, también pueden complacerse en jugar con el fuego, utilizando en segundo grado músicas populares o incluso «vulgares», sacadas del music-hall o de la charanga.

Estas no son sino algunas de las estrategias (generalmente inconscientes) mediante las que los consumidores defienden su rareza defendiendo la rareza de los productos que consumen o de la manera de consumirlos. En realidad, la más elemental, la más simple, consiste en huir de los bienes divulgados, desclasados *[déclassés],* devaluados. Sabemos, por una encuesta realizada en 1979 por el Instituto Francés de Demoscopia, que hay compositores, por ejemplo, Albinoni, Vivaldi o Chopin, cuyo «consumo» aumenta a medida que se va hacia las personas de más edad así como hacia las personas menos instruidas: las músicas que ofrecen están a la vez *superadas* y *desclasadas [declasées],* es decir, banalizadas, convertidas en comunes.

El abandono de las músicas desclasadas *[déclasées]* y superadas va acompañado de una huida hacia adelante hacia músicas más raras en el momento considerado, es decir, por supuesto, hacia músicas más modernas: y observamos así que la rareza de las músicas, medida por la nota media que les concede una muestra representativa de oyentes, aumenta a medida que se va hacia las obras más modernas, como si la dificultad objetiva de las obras fuera mayor a medida que contienen más *historia acumulada*, más referencias a la historia, y a medida que exigen así una competencia que tarda más en adquirirse, que es, por tanto, más rara. Se pasa de 3,0 sobre 5 para Monteverdi, Bach y Mozart a 2,8 para Brahms, 2,4 para Puccini y, ligera inversión, 2,3 para Berg (pero se trataba de Lulú) y 1,9 para Ravel, el Concierto para la mano izquierda. En suma, se puede prever que el público más «avi-

sado» va a desplazarse continuamente (y los programas de los conciertos dan fe de ello) hacia la música moderna, y cada vez más moderna. Pero también hay retornos: hemos visto el ejemplo de Chopin. O renovaciones: la música barroca interpretada por Harnoncourt o Malgoire. Ello da lugar a ciclos muy similares a los de la moda de vestir, con la salvedad de que el período es más prolongado. Se podrían entender en esta lógica los sucesivos estilos de interpretar a Bach, de Busch a Leonhardt pasando por Münchinger, cada uno de ellos «reaccionando» contra el estilo precedente.

Vemos cómo las «estrategias» de distinción del productor y las estrategias de distinción de los consumidores más enterados, es decir, más distinguidos, se encuentran sin necesidad de buscarse. Es lo que provoca que a menudo se viva el encuentro con la obra en la lógica del milagro y del flechazo. Y que la experiencia del amor al arte se exprese y se viva en el lenguaje del amor[51].

[51] Se pueden encontrar desarrollos complementarios en P. BOURDIEU, «La production de la croyance, contribution à une économie des biens symboliques», *Actes de la recherche en sciences sociales*, núm. 13, 1977, pp. 3-40.

15. ¿Cómo se puede ser deportivo?[52]

Al no ser historiador de las prácticas deportivas hago el papel de aficionado entre profesionales y no puedo sino pedirles, siguiendo la fórmula, que «sean deportivos»... Aunque pienso que la inocencia que confiere el hecho de no ser especialista puede conducir a veces a plantear cuestiones que los especialistas ya no se plantean porque piensan que las han resuelto y porque dan por zanjada una determinada cantidad de presupuestos que quizás se encuentran en el fundamento mismo de su disciplina. Las cuestiones que voy a plantear vienen de fuera, son las cuestiones de un sociólogo que encuentra entre sus objetos las prácticas y consumos deportivos en forma, por ejemplo, de tablas estadísticas que presentan la distribución de las prácticas deportivas por nivel de instrucción, edad, sexo, profesión, y que se ve así conducido a interrogarse, no sólo sobre las relaciones entre esas prácticas y esas variables, sino también sobre el sentido mismo que asumen esas prácticas en esas relaciones.

Pienso que podemos, sin violentar demasiado la realidad, considerar el conjunto de prácticas y consumos deportivos que se ofertan a los agentes sociales, rugby, fútbol, natación, atletismo, tenis o golf, como una *oferta* destinada a confluir con

[52] Conferencia introductoria del Congreso Internacional del HISPA, realizada en el INSEP (París) en marzo de 1978.

una determinada *demanda social.* Si se adopta un modelo de esta clase se plantean dos conjuntos de cuestiones. En primer lugar, ¿existe un espacio de producción, dotado de una lógica propia, de una historia propia, en cuyo interior se originen los «productos deportivos», es decir, el universo de prácticas y consumos deportivos disponibles y socialmente aceptables en un momento dado del tiempo? En segundo lugar, ¿cuáles son las condiciones sociales de posibilidad de la apropiación de los diferentes «productos deportivos» así producidos, práctica del golf o del esquí de fondo, lectura de *L'Équipe* o transmisión televisiva de la Copa del Mundo de fútbol? En otras palabras, ¿cómo se produce la demanda de los «productos deportivos»?, ¿cómo adquieren las personas el «gusto» por el deporte, y por un deporte concreto más que por otro, como práctica o como espectáculo? Más concretamente, ¿según qué principios eligen los agentes entre las diferentes prácticas o consumos deportivos que se les ofrecen como posibles en un momento dado del tiempo?

Me parece que habría que interrogarse en primer lugar sobre las condiciones históricas y sociales de posibilidad de este fenómeno social, el «deporte moderno», que aceptamos como evidente con demasiada facilidad. Es decir, sobre las condiciones sociales que han hecho posible la constitución del sistema de instituciones y agentes directa o indirectamente vinculados a la existencia de prácticas y consumos deportivos, desde las «agrupaciones deportivas», públicas o privadas, que tienen por función asegurar la representación y la defensa de los intereses de los practicantes de un deporte determinado a la vez que elaborar y hacer aplicar las normas que regulen esta práctica, hasta los productores y vendedores de bienes (equipamientos, instrumentos, prendas especiales, etc.) y de servicios necesarios para la práctica del deporte (profesores, monitores, entrenadores, médicos deportivos, periodistas deportivos, etc.) y los productores y vendedores de espectáculos deportivos y de los bienes a ellos asociados (camisetas o fotos de las estrellas, o apuestas hípicas, por ejemplo). ¿Cómo se constituyó, progresivamente, este cuerpo de especialistas que viven directa o indirectamente del deporte (cuerpo del que forman parte los sociólogos e historiadores del deporte –lo que sin duda

no contribuye a facilitar que surja la cuestión–)? Y, más concretamente, ¿cuándo ha comenzado este sistema de agentes e instituciones a funcionar como un *campo de competencia* en el que se enfrentan agentes que tienen intereses específicos vinculados a la posición que en él ocupan? Si es cierto, como tiende a sugerir mi interrogación, que el sistema de instituciones y agentes relacionados con el deporte tiende a funcionar como un campo, se sigue de ello que no se puede comprender directamente lo que son los fenómenos deportivos en un momento determinado en un entorno social determinado poniéndolos directamente en relación con las condiciones económicas y sociales de las sociedades correspondientes: la historia del deporte es una historia relativamente autónoma que, aun cuando se halla escandida por los grandes acontecimientos de la historia económica y política, tiene su propio ritmo, sus propias leyes de evolución, sus propias crisis, en suma, su cronología específica.

Ello supone que una de las tareas más importantes de la historia social del deporte podría ser la de establecer sus propios fundamentos haciendo la genealogía histórica de la aparición de su objeto como *realidad específica* irreductible a cualquier otra. En efecto, sólo ella puede responder a la cuestión –que no tiene nada que ver con una cuestión académica de *definición*– de saber a partir de qué momento (no se trata de una fecha precisa) se puede hablar de deporte, es decir, a partir de cuándo se constituye un campo de competencia en cuyo interior se halle definido el deporte como práctica específica, irreductible a un simple juego ritual o a la diversión festiva. Lo que supone preguntar si la aparición del deporte en el sentido moderno del término no es correlativa con una *ruptura* (que pudo realizarse progresivamente) con actividades que pueden aparecer como los «antepasados» de los deportes modernos, ruptura correlativa a la constitución de un campo de prácticas específicas, que está dotado de sus propios objetos en juego *[enjeux]*, de sus reglas propias, y donde se origina y se invierte toda una cultura o una competencia específica (ya se trate de la competencia inseparablemente cultural y física del atleta de elite o de la competencia cultural del dirigente o del periodista deportivo, etc.), cultura en cierta mane-

ra esotérica, que separa al profesional del profano. Ello nos lleva a poner en cuestión todos los estudios que, merced a un anacronismo esencial, asimilan los *juegos* de las sociedades precapitalistas, europeas o extra-europeas, tratados equivocadamente como prácticas pre-deportivas, y los *deportes* propiamente dichos cuya aparición es contemporánea de la constitución de un campo de producción de «productos deportivos». Esta comparación sólo tiene fundamento si, procediendo exactamente a la inversa de cómo hace la búsqueda de los «orígenes», tiene por objetivo, como en el caso de Norbert Elias, aprehender la especificidad de la práctica propiamente deportiva o, más concretamente, determinar cómo determinados ejercicios físicos pre-existentes pudieron recibir una significación y una función radicalmente nuevas –tan radicalmente nuevas como en los casos de simple invención, como el voleibol o el baloncesto– convirtiéndose en deportes, definidos tanto en sus objetos en juego *[enjeux]*, en sus reglas de juego, como, al mismo tiempo, en la calidad social de los participantes, practicantes o espectadores, por la lógica específica del «campo deportivo».

Una de las tareas de la historia social del deporte podría ser, así, la de fundamentar realmente la legitimidad de una ciencia social del deporte *como objeto científico separado* (lo que no es en absoluto evidente), estableciendo a partir de cuándo o, mejor aún, a partir de qué conjunto de condiciones sociales se puede verdaderamente hablar de deporte (en oposición al simple *juego* –sentido todavía presente en la palabra inglesa *sport*, aunque no en el uso que se hace de esta palabra fuera de los países anglosajones, donde fue introducida *al mismo tiempo* que la práctica social, radicalmente nueva, que designaba–). ¿Cómo se constituyó este *espacio* de juego que posee su lógica propia, este enclave de prácticas sociales completamente peculiares, que se definieron en el curso de una historia propia y que sólo pueden comprenderse a partir de esta historia (por ejemplo, la de los reglamentos deportivos o la de los *records*, palabra interesante, que pone de manifiesto la contribución que la actividad de los historiadores, encargados de registrar *–to record–* y de celebrar las proezas, aporta a la constitución misma de un campo y de su cultura esotérica)?

Al no poseer la cultura histórica necesaria para responder a estas cuestiones, he tratado de movilizar lo que sabía de la historia del fútbol y del rugby para intentar al menos plantearlas mejor (no hace falta decir que nada nos permite suponer que el proceso de constitución de un campo haya tomado la misma forma en todos los casos y es probable que, de acuerdo al modelo que describe Gerschenkron para el desarrollo económico, los deportes que han accedido a la existencia más tardíamente le deban a este «retraso» el haber conocido una historia diferente, basada en gran parte en la imitación de deportes más antiguos y, por tanto, más «adelantados»). Parece indiscutible que el paso del juego al deporte propiamente dicho se realizó en las escuelas de prestigio reservadas a las «elites» de la sociedad burguesa, en las *public schools* inglesas donde los hijos de las familias de la aristocracia o de la alta burguesía recuperaron una cierta cantidad de *juegos populares*, es decir, vulgares, sometiéndolos a un cambio de sentido y de función muy similar al cambio que el campo de la música culta hizo experimentar a las danzas populares, bourrés, zarabandas o gavotas, para hacerlas entrar en formas cultas como la suite.

Para caracterizar el principio de esta transformación se puede decir que los ejercicios corporales de la «elite» son separados de las ocasiones sociales a las que estaban habitualmente asociados los juegos populares (fiestas agrarias, por ejemplo) y despojados de las funciones sociales (y, *a fortiori*, religiosas) que aún estaban vinculadas a muchos juegos tradicionales (como los juegos rituales practicados en muchas sociedades precapitalistas en determinados momentos cruciales del año agrario). La escuela, lugar de la *skhole*, del ocio, es el sitio en el que prácticas dotadas de funciones sociales e integradas en el calendario colectivo se transforman en *ejercicios corporales*, actividades que tienen su fin en sí mismas, especie de arte por el arte corporal, sometidas a reglas específicas, cada vez más irreductibles a toda necesidad funcional, e insertas en un calendario específico. La escuela es el lugar por excelencia del ejercicio llamado gratuito, y donde se adquiere una disposición distante y neutralizante respecto al mundo social, precisamente la misma que implica la relación burguesa

con el arte, el lenguaje y el cuerpo: la gimnasia hace un uso del cuerpo que, al igual que el uso escolar del lenguaje, constituye un fin en sí mismo. Lo que se adquiere en y por la experiencia escolar, especie de retiro fuera del mundo y de la práctica cuya forma más acabada la representan los grandes internados de las escuelas de «elite», es la inclinación a la actividad por nada, dimensión fundamental del *ethos* de las «elites» burguesas, que presumen en todo momento de desinterés y se definen por la distancia electiva –afirmada en el arte y el deporte– respecto a los intereses materiales. El *fair play* es la manera de jugar el juego de los que no se dejan arrastrar por el juego hasta el punto de olvidar que es un juego, de los que saben mantener la «distancia al rol», como dice Goffman, que implican todos los roles destinados a los futuros dirigentes.

La autonomización del campo de las prácticas deportivas va acompañada también de un proceso de *racionalización* destinado, en los términos de Weber, a asegurar la previsibilidad y la calculabilidad, por encima de las diferencias y los particularismos: la constitución de un corpus de reglamentos específicos y de un cuerpo de dirigentes especializados (*governing bodies*) reclutados, al menos en sus orígenes, entre los *old boys* de las *public schools*, van a la par. La necesidad de reglas fijas y de aplicación universal se impone a partir del momento en que los «encuentros» deportivos se establecen entre diferentes instituciones escolares, después entre regiones, etc. La autonomía relativa del campo de las prácticas deportivas jamás se afirma tan claramente como en las facultades de auto-administración y de reglamentación, basadas en una tradición histórica o garantizadas por el Estado, que se les reconocen a las agrupaciones deportivas: se dota a estos organismos del derecho a fijar las normas referentes a la participación en las pruebas que organizan, y les corresponde ejercer, bajo el control de los tribunales, un poder disciplinario (exclusiones, sanciones, etc.) destinado a hacer respetar las reglas específicas que promulgan; además, otorgan *títulos* específicos, como los títulos deportivos o también, como en Inglaterra, los títulos de entrenadores.

La constitución de un campo de prácticas deportivas corre paralela con la elaboración de una filosofía del deporte que es

una filosofía política del deporte. Dimensión de una filosofía aristocrática, la teoría del amateurismo hace del deporte una práctica desinteresada, como la actividad artística, pero que se ajusta mejor que el arte a la afirmación de las virtudes viriles de los futuros jefes: se concibe el deporte como una escuela de bravura y virilidad, capaz de «formar el carácter» y de inculcar la voluntad de vencer (*«will to win»*) que es la marca de los verdaderos jefes, siempre que sea una voluntad de vencer siguiendo las reglas –es el *fair play*, disposición caballeresca totalmente opuesta a la persecución vulgar de la victoria a cualquier precio–. (Habría que aludir, en este contexto, al vínculo entre las virtudes deportivas y las virtudes militares: basta con pensar en la exaltación de las hazañas de los antiguos alumnos de Oxford o de Eton en los campos de batalla o en los combates aéreos.) Esta moral aristocrática, elaborada por aristócratas (el primer comité olímpico contaba con no sé cuántos duques, condes, lords, y todos de rancio abolengo) y garantizada por aristócratas –todos los que componen la *self perpetuating oligarchy* de las organizaciones internacionales y nacionales–, se halla, evidentemente, adaptada a las exigencias del momento y, como se puede ver en el caso del barón Pierre de Coubertin, «integra» los presupuestos esenciales de la moral burguesa de la empresa privada, de la iniciativa privada, bautizada –el inglés sirve a menudo como eufemismo– *self help*. La exaltación del deporte como dimensión de un tipo nuevo de aprendizaje, que requiere una institución escolar completamente nueva, tal como se expresa en Coubertin, se vuelve a encontrar en Demolins, otro discípulo de Frédéric Le Play, fundador de la Escuela de Roches y autor de *A qué se debe la superioridad de los anglosajones* y de *La educación nueva*, donde critica el liceo-cuartel napoleónico (tema que desde entonces se ha convertido en uno de los lugares comunes de la «sociología de Francia» producida en Sciences Politiques y en Harvard). Me parece que lo que está en juego en este debate (que desborda ampliamente el ámbito del deporte) es una definición de la educación burguesa que se oponga a la definición pequeñoburguesa y profesoral: es la «energía», la «bravura», la «voluntad», virtudes de «jefes» (de ejército o de empresa) y, sobre todo, quizá, la «iniciativa» (pri-

vada), el «espíritu de empresa», contra el saber, la erudición, la docilidad «académica», simbolizada por el gran liceo-cuartel y sus disciplinas, etc. En suma, cometeríamos un error, sin duda, si olvidáramos que la definición moderna del deporte, tan a menudo asociada al nombre de Coubertin, es parte integrante de un «ideal moral», es decir, de un *ethos*, que es el de las fracciones dominantes de la clase dominante y que halla su realización en las grandes instituciones de enseñanza privada destinadas prioritariamente a los hijos de los dirigentes de la industria privada, como la Escuela de Roches, realización paradigmática de este ideal. Valorizar la *educación* contra la *instrucción*, el *carácter* o la *voluntad* contra la *inteligencia*, el *deporte* contra la *cultura*, es afirmar, en el seno mismo del mundo escolar, la existencia de una jerarquía irreductible a la jerarquía propiamente escolar (que privilegia el segundo término de estas oposiciones). Es, si se me permite expresarlo así, descalificar o desacreditar los valores que reconocen otras fracciones de la clase dominante o de otras clases, especialmente las fracciones intelectuales de la pequeña burguesía y los «hijos de maestros», temibles competidores de los hijos de burgueses en el terreno de la simple competencia escolar. Es oponerle al «éxito escolar» otros principios de «éxito» y de legitimación del éxito (como he podido establecer en una reciente investigación sobre el empresariado francés, la oposición entre las dos concepciones de la educación se corresponde con dos itinerarios de acceso a la dirección de las grandes empresas, conduciendo el primero desde la Escuela de Roches o desde los grandes colegios jesuitas a la facultad de Derecho o, más recientemente, a Sciences Politiques, a la Inspección de Finanzas o a la Escuela de Altos Estudios Comerciales, y llevando el segundo del instituto de provincias a la Politécnica). La exaltación del deporte, escuela de carácter, etc., tiene un matiz de anti-intelectualismo. Basta con tener presente que las fracciones dominantes de la clase dominante siempre tienden a pensar su oposición con las fracciones dominadas –«intelectuales», «artistas», «estimados profesores»– mediante la oposición entre lo masculino y lo femenino, lo viril y lo afeminado, que toma contenidos diferentes según las épocas (por ejemplo, en la actualidad pelo corto / pelo largo, cultura científica o «económico-política» / cultura artístico-literaria, etc.), para entender una de las implicaciones más importantes de la exaltación del deporte y especialmente de los deportes «viriles», como el rugby, y para ver que el deporte, como toda práctica, es un objeto *[enjeu]* de luchas entre las fracciones de la clase dominante, así como entre las clases sociales.

En el campo de las prácticas deportivas se dan luchas que tienen por objeto *[enjeu]*, entre otras cosas, el monopolio de la imposición de la definición legítima de la actividad deportiva y de la función legítima de la actividad deportiva, amateurismo contra profesionalismo, deporte-práctica contra deporte-espectáculo, deporte distintivo –de elite– y deporte popular –de masas–, etc.; y este campo se halla a su vez inserto en el campo de luchas por la definición del *cuerpo legítimo* y del *uso legítimo del cuerpo*, luchas que, amén de los entrenadores, dirigentes, profesores de gimnasia y demás mercaderes de bienes y servicios deportivos, oponen a los moralistas –y especialmente al clero–, a los médicos –y especialmente a los higienistas–, a los educadores en el sentido más amplio –consejeros conyugales, especialistas en dietética, etc.–, a los árbitros de la elegancia y del gusto –modistos, etc.–. Las luchas por el monopolio de la imposición de la definición legítima de esta clase particular de usos del cuerpo que son los usos deportivos presentan sin duda invariantes transhistóricas: me refiero, por ejemplo, a la oposición, desde el punto de vista de la definición del ejercicio legítimo, entre los profesionales de la pedagogía corporal (profesores de gimnasia, etc.) y los médicos, es decir, entre dos formas de *autoridad* específica («pedagógica» / «científica») vinculadas a dos especies de *capital específico*; o también a la oposición recurrente entre dos filosofías antagónicas del uso del cuerpo, una más ascética que, en esta especie de alianza de palabras que constituye la misma expresión de «cultura física», pone el acento en la *cultura*, la anti-physis, la contra-naturaleza, el esfuerzo, el enderezamiento, la rectitud, y otra más hedonista que privilegia la naturaleza, la physis, reduciendo la cultura del cuerpo, la cultura física, a una especie de «laisser-faire» o de retorno al «laisser-faire», como hace en la actualidad la expresión corporal, que enseña a desaprender las dis-

ciplinas y las tensiones inútiles impuestas, entre otras cosas, por la gimnasia ordinaria. Como la autonomía relativa del campo de las prácticas corporales implica, por definición, una dependencia relativa, el desarrollo, en el seno del campo, de prácticas orientadas hacia uno u otro polo, hacia el ascetismo o hacia el hedonismo, depende en gran medida del estado de las relaciones de fuerza entre las fracciones de la clase dominante y entre las clases sociales en el campo de las luchas por la definición del cuerpo legítimo y de los usos legítimos del cuerpo. Sucede así que el progreso de todo lo que se mete bajo el nombre de «expresión corporal» sólo puede entenderse en relación con el progreso –visible por ejemplo en las relaciones entre padres e hijos y, de manera más general, en todo lo que afecta a la pedagogía– de una nueva variante de la moral burguesa, sostenida por determinadas fracciones ascendentes de la burguesía (y de la pequeña burguesía), y que privilegia el liberalismo en los asuntos educativos así como en las relaciones jerárquicas o en materia de sexualidad, en detrimento del rigorismo ascético (denunciado como «represivo»).

Era necesario aludir a esta primera fase, que me parece determinante, porque el deporte lleva todavía la marca de sus orígenes: no solamente la ideología aristocrática del deporte como actividad desinteresada y gratuita, que perpetúan los tópicos rituales del discurso de celebración, contribuye a enmascarar la verdad de una parte creciente de las prácticas deportivas, sino que además la práctica de deportes como el tenis, la equitación, la vela, el golf, le debe sin duda una parte de su «interés», tanto en la actualidad como en sus orígenes, a los *beneficios de distinción* que proporciona (no es casual que la mayoría de los clubes más selectos, es decir, más selectivos, se organicen en torno a *actividades deportivas*, que constituyen la ocasión o el pretexto de los agrupamientos electivos). Los beneficios distintivos se duplican cuando la distinción entre las prácticas distinguidas y distintivas, como los deportes «elegantes», y las prácticas «vulgares» en que se han convertido, debido a su divulgación, muchos deportes reservados en su origen a la «elite», como el fútbol (y, en menor medida, el rugby, que conserva, sin duda todavía por algún tiempo, un doble estatuto y un doble reclutamiento social) se duplica con

la oposición, aún más marcada, entre la práctica del deporte y el simple consumo de espectáculos deportivos. Sabemos, en efecto, que la probabilidad de practicar un deporte pasada la adolescencia (y *a fortiori* en la edad madura o en la vejez) disminuye de manera muy clara a medida que se desciende en la jerarquía social (al igual que la probabilidad de formar parte de un club deportivo), mientras que la probabilidad de ver en la televisión (la asistencia como espectador a estadios obedece a leyes más complejas) alguno de los espectáculos deportivos que se consideran más populares, como el fútbol o el rugby, disminuye de manera muy clara a medida que nos elevamos en la jerarquía social.

Así, por grande que sea la importancia que reviste la práctica de deportes –y especialmente de deportes colectivos como el fútbol– para los adolescentes de las clases populares y medias, no podemos ignorar que los deportes llamados populares, ciclismo, fútbol, rugby, funcionan *también* y sobre todo como espectáculos (que quizá le deban una parte de su interés a la participación imaginaria que autoriza la experiencia pasada de una práctica real): son «populares», aunque en el sentido que toma este adjetivo siempre que se aplica a los productos materiales o culturales de la producción de masas, automóviles, muebles o canciones. En suma, el deporte, que nació a partir de juegos realmente populares, es decir, *producidos por el pueblo*, regresa al pueblo, a la manera de la *folk music*, en forma de espectáculos *producidos para el pueblo*. El deporte-espectáculo aparecería más claramente como una mercancía de masas, y la organización de los espectáculos deportivos como otra rama más del *show business*, si el valor que colectivamente se le reconoce a la práctica deportiva (sobre todo desde que las competiciones deportivas se convirtieron en una de las medidas de la fuerza relativa de las naciones y, por tanto, en una apuesta *[enjeu]* política) no contribuyera a enmascarar el divorcio entre la práctica y el consumo así como las funciones del simple consumo pasivo.

Podríamos preguntarnos de paso si ciertos aspectos de la evolución reciente de las prácticas deportivas –como el recurso al *doping* o el progreso de la violencia, tanto en los campos de juego como entre el público– no son en parte un efecto de la

evolución que he esbozado demasiado rápidamente. Basta con pensar, por ejemplo, en todo lo que se halla implicado en el hecho de que un deporte como el rugby (y lo mismo vale en EE.UU. para el *football* americano) se haya convertido, por medio de la televisión, en un espectáculo de masas, difundido mucho más allá del círculo de «practicantes» actuales o pasados, es decir, entre un público muy imperfectamente provisto de la competencia específica necesaria para descifrarlo adecuadamente: el «iniciado» dispone de esquemas *[schèmes]* de percepción y apreciación que le permiten ver lo que el profano no ve, percibir una necesidad allá donde el ignorante sólo ve violencia y confusión y, en consecuencia, encontrar en la prontitud de un gesto, en la imprevisible necesidad de una combinación conseguida o en la orquestación casi milagrosa de un movimiento de conjunto, un placer que no es menos intenso ni menos erudito que el que le proporciona a un melómano una ejecución especialmente lograda de una obra conocida; cuanto más superficial y cuanto más ciega es la percepción a todos estos detalles, a estos matices, a estas sutilezas, menos placer encuentra en el espectáculo contemplado en sí mismo y por sí mismo, más se expone a la búsqueda de lo «sensacional», al culto de la proeza aparente y del virtuosismo visible y, sobre todo, más se centra de manera exclusiva en esta otra dimensión del espectáculo deportivo, el suspense y la ansiedad del resultado, alentando así en los jugadores y, sobre todo, en los organizadores, la persecución de la victoria a cualquier precio. En otras palabras, todo parece indicar que, en materia de deportes como en materia de música, la extensión del público más allá del círculo de los aficionados contribuye a reforzar el reino de los profesionales puros. Cuando, en un artículo reciente, Roland Barthes opone a Panzera, cantante francés del período de entreguerras, a Fischer Diskau, en quien ve el prototipo del producto de cultura media, recuerda a los que oponen el juego inspirado de los Dauger o los Boniface a la «mecánica» del equipo de Béziers o del equipo de Francia dirigido por Fouroux. Punto de vista del «practicante», antiguo o actual, que, en oposición al simple consumidor, «discófilo» o deportista de sillón, reconoce una forma de excelencia que, como ponen de manifiesto sus mismas imperfecciones, no es

sino el límite de la competencia del aficionado normal. En suma, todo permite suponer que, tanto en el caso de la música como en el del deporte, la competencia puramente pasiva, adquirida al margen de toda práctica, de los públicos recientemente conquistados por el disco o la televisión es un factor de posibilidad de la evolución de la producción (podemos ver de paso la ambigüedad de ciertas denuncias de los vicios de la producción de masas –tanto en materia de deporte como de música– que a menudo albergan la nostalgia aristocrática del tiempo de los aficionados).

Más que por el acicate que supone para el chovinismo y el sexismo, es sin duda por la división que establece entre los profesionales, virtuosos de una técnica esotérica, y los profanos, reducidos al papel de simples consumidores, y que tiende a convertirse en una estructura profunda de la conciencia colectiva, como ejerce sin duda el deporte sus efectos políticos más decisivos: no es únicamente en el terreno del deporte donde los hombres corrientes son reducidos al papel de *fans*, límites caricaturescos del militante, condenados a una participación imaginaria que no es sino la compensación ilusoria de la desposesión en beneficio de los expertos.

De hecho, antes de ir más lejos en el análisis de los efectos, habría que intentar precisar el análisis de los determinantes del paso del deporte como práctica de elite, reservada a los aficionados, al deporte como espectáculo producido por profesionales y destinado al consumo de masas. En efecto, no podemos contentarnos con aludir a la lógica relativamente autónoma del campo de producción de bienes y servicios deportivos o, más concretamente, al desarrollo, en el seno de este campo, de una industria del espectáculo deportivo que, sometida a las leyes de la rentabilidad, busca maximizar la eficacia al tiempo que minimizar los riesgos (lo que entraña, en particular, la necesidad de un personal de encuadramiento especializado y de un verdadero *management* científico, capaz de organizar racionalmente el entrenamiento y el mantenimiento del capital físico de los profesionales –basta con pensar, por ejemplo, en el *football* americano, en el que el cuerpo de entrenadores, médicos, *public relations*, supera al cuerpo de jugadores, que además sirve casi siempre como soporte pu-

blicitario de una industria de equipamientos y accesorios deportivos).

En realidad, el desarrollo de la propia práctica del deporte, hasta entre los jóvenes de las clases dominadas, sin duda deriva en parte del hecho de que el deporte estuviera predispuesto a cumplir a una escala más amplia las mismas funciones que originaron su *invención*, en las *public schools* inglesas, a fines del siglo XIX: antes, incluso, de ver en él un medio para «formar el carácter» (*to improve character*), según la vieja creencia victoriana, las *public schools*, instituciones totales, en el sentido de Goffman, que deben asumir su tarea de encuadramiento veinticuatro horas al día y siete días a la semana, vieron en los deportes un medio de *ocupar al menor coste* a los adolescentes que tenían a su cargo a tiempo completo; como señala un historiador, cuando los alumnos están en el terreno de juego son fáciles de vigilar, se dedican a una actividad «sana» y descargan su violencia en sus camaradas, en lugar de descargarla en los edificios o de hostigar a sus maestros. Esta es sin duda una de las claves de la divulgación del deporte y de la multiplicación de las asociaciones deportivas que, organizadas originariamente a partir de concursos *voluntarios*, fueron recibiendo progresivamente el reconocimiento y ayuda de los poderes públicos. Este medio *extremadamente económico* de movilizar, ocupar y controlar a los adolescentes estaba predispuesto a convertirse en un instrumento y un objeto *[enjeu]* de luchas entre todas las instituciones total o parcialmente organizadas con vistas a la movilización y la conquista política de las masas, al tiempo que en competencia por la conquista simbólica de la juventud, partidos, sindicatos, iglesias, por supuesto, pero también empresarios paternalistas. Con el afán de asegurarse un *envolvimiento continuo y total* de la población obrera, estos últimos les ofrecieron muy pronto a sus asalariados, además de hospitales y escuelas, estadios y demás establecimientos deportivos (muchas asociaciones deportivas fueron fundadas con la ayuda y bajo el control de empresarios privados, como pone aún de manifiesto la cantidad de estadios que siguen llevando en la actualidad el nombre de empresarios). Todos conocemos la competencia que, desde el nivel del pueblo (con la rivalidad entre las asociaciones laicas o religiosas o, más próximos a nosotros, los debates en torno a la prioridad que hay que darle a los equipamientos deportivos) hasta el nivel de la nación en su conjunto (con la oposición, por ejemplo, entre la Federación del Deporte de Francia, controlada por la Iglesia, y la FSGT, controlada por los partidos de izquierda) no ha dejado de oponer a las diferentes instancias políticas a propósito del deporte. Y, de hecho, de manera cada vez más disimulada a medida que progresan el reconocimiento y la ayuda del Estado al tiempo que las apariencias de neutralidad de las organizaciones deportivas y de los responsables de esas organizaciones, el deporte es uno de los objetos en juego *[enjeux]* de la lucha política: la competencia entre las organizaciones es uno de los factores más importantes del desarrollo de una necesidad social –esto es, constituida socialmente– de las prácticas deportivas y de todos los equipamientos, instrumentos, personales y servicios correlativos. La imposición de necesidades en materia de deporte jamás es tan evidente como en el medio rural, donde la aparición de equipos y equipamientos es casi siempre, como en la actualidad los clubes de jóvenes o de tercera edad, producto de la acción de la pequeña burguesía o de la burguesía local, que encuentra ahí una ocasión para imponer sus servicios políticos de incitación y encuadramiento y para acumular o mantener un capital de notoriedad y honorabilidad siempre susceptible de poder reconvertirse en poder político.

No hace falta decir que la divulgación del deporte desde las escuelas de «elite» hasta las asociaciones deportivas de masas va necesariamente acompañada por un cambio de las funciones asignadas a la práctica por los propios deportistas y por los que les dirigen, al tiempo que por una transformación de la propia práctica deportiva que va en el mismo sentido que la transformación de las exigencias y expectativas de un público que se ha ampliado mucho más allá del círculo de antiguos practicantes: es así como la exaltación de la proeza viril y el culto al espíritu de equipo, que los adolescentes de origen burgués o aristocrático de las *public schools* inglesas o sus émulos franceses de principios de siglo asociaban a la práctica del rugby, sólo puede perpetuarse en los campesinos, empleados o comerciantes del sur-oeste de Francia a costa de una

profunda reinterpretación. Es comprensible que a quienes conservan la nostalgia del rugby universitario, dominado por las «voleas de tres cuartos», les cueste reconocer la exaltación de la *manliness* y el culto al *team spirit* en el gusto por la violencia (el «castañazo») y la exaltación del sacrificio oscuro y típicamente plebeyo hasta en sus metáforas («ir al tajo») que caracteriza a los nuevos jugadores de rugby –y muy especialmente a los «delanteros de deber»–. Para comprender disposiciones tan alejadas del sentido de la gratuidad y del *fair play* de los orígenes hay que tener presente, entre otras cosas, el hecho de que la carrera deportiva, que se halla prácticamente excluida del campo de las trayectorias admisibles para un hijo de la burguesía –con excepciones como el tenis o el golf–, representa para los hijos de las clases dominadas una de las pocas vías de ascenso social: el mercado deportivo es al capital físico de los chicos lo que la carrera de los premios de belleza y de las profesiones a las que dan acceso –azafatas, etc.– es al capital físico de las chicas. Todo sugiere que los «intereses» y valores que los deportistas procedentes de las clases populares y medias importan en el ejercicio del deporte están en armonía con las exigencias correlativas de profesionalización (que puede, evidentemente, coincidir con apariencias de amateurismo) y de racionalización de la preparación (entrenamiento) y ejecución del ejercicio deportivo que impone la búsqueda de la maximización de la eficacia específica (medida por «victorias», «títulos» o «records»), búsqueda que es a su vez correlativa, como se ha visto, al desarrollo de una industria –privada o pública– del espectáculo deportivo.

Tenemos aquí un caso de encuentro entre la oferta, es decir, la forma particular que asumen la práctica y el consumo deportivos propuestos en un momento dado del tiempo, y la demanda, es decir, las expectativas, intereses y valores de los potenciales practicantes; siendo la evolución de las prácticas y consumos reales el resultado de la confrontación y el ajuste permanentes entre uno y otro. Ni que decir tiene que en cada momento todo nuevo ingresado debe contar con un estado determinado de las prácticas y consumos deportivos y de su distribución entre las clases, estado que no le compete modificar y que es el resultado de toda la historia anterior de la competencia entre los agentes e instituciones implicados en el «campo deportivo». Pero aunque sea cierto que, aquí como en otros dominios, el campo de producción contribuye a producir la necesidad de sus propios productos, no se puede comprender la lógica por la que los agentes se orientan hacia una u otra práctica deportiva y hacia una u otra manera de realizarla sin tomar en cuenta las disposiciones respecto al deporte que, siendo a su vez una dimensión de una relación particular al propio cuerpo, se inscriben en la unidad del sistema de disposiciones, el habitus, que constituye el principio de los estilos de vida (por ejemplo, sería fácil mostrar las homologías entre la relación al cuerpo y la relación al lenguaje que son características de una clase o fracción de clase).

En presencia de la tabla estadística, a la que me refería al comienzo, que representa la distribución de las diferentes prácticas deportivas por clases sociales, hay que preguntarse en primer lugar por las variaciones en la significación y la función sociales que le otorgan las diferentes clases a los distintos deportes. Sería fácil mostrar que las diferentes clases sociales no coinciden en cuanto a los efectos esperados del ejercicio corporal; efectos en el cuerpo externo, como la fuerza aparente de una musculatura visible, preferida por unos, o la elegancia, la desenvoltura y la belleza, elegidas por otros; o efectos en el cuerpo interno, como la salud, el equilibrio psíquico, etc.: en otras palabras, las variaciones en las prácticas por clases no se deben únicamente a las variaciones de los factores que hacen posible o imposible asumir sus costos económicos o culturales, sino también a las variaciones de la percepción y apreciación de los beneficios, inmediatos o diferidos, que se supone que estas prácticas proporcionan. Así, las diferentes clases le conceden una atención muy desigual a los beneficios «intrínsecos» (reales o imaginarios, no importa, ya que son reales en tanto que realmente se confía en ellos) que se espera que el cuerpo obtenga: Jacques Defrance muestra, por ejemplo, que a la gimnasia se le puede hacer la demanda –es la demanda popular, que halla satisfacción en el culturismo– de producir un cuerpo fuerte y que ostente los signos exteriores de su fuerza o, por el contrario, de producir un cuerpo sano –es la demanda burguesa, que halla satisfacción en las

actividades con función esencialmente higiénica–. No es casual que los «levantadores de pesas» hayan representado durante mucho tiempo uno de los espectáculos más típicamente populares –uno piensa en el famoso Dédé la Boulange, que oficiaba en la plaza de Anvers aderezando sus proezas con peroratas– y que las pesas y barras que se supone que desarrollan la musculatura fueran durante mucho tiempo –sobre todo en Francia– el deporte favorito de las clases populares; y no es casual tampoco que las autoridades olímpicas hayan tardado tanto en otorgarle el reconocimiento oficial a la halterofilia que, a los ojos de los fundadores aristocráticos del deporte moderno, simbolizaba la fuerza pura, la brutalidad y la indigencia intelectual, es decir, las clases populares.

Asimismo, las diferentes clases se preocupan de forma muy desigual por los beneficios sociales que proporciona la práctica de determinados deportes. Se puede ver, por ejemplo, cómo el golf, además de sus funciones estrictamente higiénicas, tiene una *significación distribucional* que, unánimemente conocida y reconocida (todo el mundo posee un conocimiento práctico de la probabilidad que tienen las diferentes clases de practicar los distintos deportes), es completamente opuesta a la de la petanca, cuya función puramente higiénica no es, sin duda, tan diferente, y que tiene una significación distribucional muy próxima a la del Pernod y a la de todas las comidas no sólo económicas, sino además fuertes (en el sentido de picantes), y que se supone que confieren fuerza, al ser pesadas, grasas y picantes. En efecto, todo permite suponer que la lógica de la distinción contribuye de una forma determinante, junto al tiempo libre, a la distribución entre las clases de una práctica que, como ésta última, no exige prácticamente capital económico o cultural, o incluso capital físico: aumentando regularmente hasta alcanzar su frecuencia más alta en las clases medias, y especialmente entre los maestros y los empleados de servicios médicos, disminuye a continuación, y tanto más fuertemente cuanto mayor es el afán por distinguirse de lo común –como entre los artistas y los miembros de profesiones liberales.

Ocurre lo mismo con todos los deportes que, no exigiendo más que cualidades «físicas» y competencias corporales cuyas condiciones de adquisición precoz parecen más o menos igualmente repartidas, son igualmente accesibles a todos dentro de los límites del tiempo y, secundariamente, de la energía física disponibles: la probabilidad de practicarlos crecería, sin ninguna duda, a medida que uno se eleva en la jerarquía social si, conforme a una lógica observada en otros dominios (la práctica fotográfica, por ejemplo), el deseo de distinción y la ausencia de gusto no les apartaran de ellos a los miembros de la clase dominante. Ocurre así que la mayoría de los deportes colectivos, baloncesto, balonmano, rugby, fútbol, cuya práctica declarada alcanza su punto más alto entre los empleados de oficina, técnicos y comerciantes, así como, sin duda, los deportes individuales más típicamente populares, como el boxeo o la lucha, acumulan todas las razones para repeler a los miembros de la clase dominante: la composición social de su público, que duplica la vulgaridad que implica su divulgación, los valores que supone, como la exaltación de la competición, así como las virtudes exigidas, fuerza, resistencia, disposición a la violencia, espíritu de «sacrificio», de docilidad y de sumisión a la disciplina colectiva, antítesis perfecta de la «distancia al rol» que implican los roles burgueses, etc.

Todo permite suponer, por tanto, que la probabilidad de practicar los diferentes deportes depende, en grados diferentes para cada deporte, del capital económico y, secundariamente, del capital cultural, así como del tiempo libre; y ello a través de la afinidad que se establece entre las disposiciones éticas y estéticas asociadas a una posición determinada en el espacio social y los beneficios que, en función de estas disposiciones, parecen prometer los diferentes deportes. La relación entre las distintas prácticas deportivas y la edad es más compleja, ya que sólo se define, por mediación de la intensidad del esfuerzo físico exigido y de la disposición a este gasto que es una dimensión del *ethos* de clase, en la relación entre un deporte y una clase: de las propiedades de los deportes «populares», la más importante es el hecho de que se hallen tácitamente asociados a la juventud, espontánea e implícitamente acreditada con una especie de licencia provisional, que se expresa entre otras cosas por el derroche de un exceso de energía física (y sexual), y que se abandonen muy pronto (generalmente en el momento del matrimonio, que marca la en-

trada en la vida adulta); por el contrario, los deportes «burgueses», practicados principalmente por sus funciones de mantenimiento físico y por el beneficio social que proporcionan, tienen en común el aplazar mucho más allá de la juventud la edad límite de la práctica, y quizás tanto más cuanto más prestigiosos y exclusivos son (como el golf).

De hecho, *al margen incluso de toda búsqueda de la distinción*, es la relación al propio cuerpo, como dimensión privilegiada del habitus, la que distingue a las clases populares de las clases privilegiadas al igual que distingue, en el interior de éstas, fracciones separadas por todo el universo de un estilo de vida. Así, la relación instrumental con el propio cuerpo que las clases populares expresan en todas las prácticas que tienen por objeto o por apuesta *[enjeu]* el cuerpo, régimen alimenticio o cuidados de belleza, relación con la enfermedad o cuidados de salud, también se manifiesta en la elección de deportes que exigen una gran inversión de esfuerzos, a veces de dolor y sufrimiento (como el boxeo), y que pueden llegar a exigir en determinados casos jugarse el propio cuerpo, como la moto, el paracaidismo, todas las formas de acrobacia y, en cierta medida, todos los deportes de combate, entre los que se puede incluir el rugby. En el polo opuesto, la inclinación de las clases privilegiadas a la «estilización de la vida» se reencuentra y se reconoce en la tendencia a tratar el cuerpo como un fin, con variantes según se ponga el acento en el propio funcionamiento del cuerpo como organismo, lo que inclina al culto higienista de la «forma», o en la apariencia del cuerpo como configuración perceptible, el «físico», es decir, el cuerpo-para-el-otro. Todo parece indicar que la preocupación por la cultura del cuerpo aparece, en su forma más elemental –es decir, como culto higienista de la salud que implica, a menudo, una exaltación ascética de la sobriedad y del rigor dietético–, en las clases medias, que se dedican de forma especialmente intensiva a la gimnasia, el deporte ascético por excelencia, ya que se reduce a una especie de entrenamiento por el entrenamiento. La gimnasia y los deportes estrictamente higiénicos, como la marcha o el footing, son actividades fuertemente racionales y racionalizadas: en principio, porque suponen una fe resuelta en la razón y en los beneficios diferidos y a menudo impalpables

que ésta promete (como la protección contra el envejecimiento o los accidentes correlativos, beneficio abstracto y negativo que sólo existe en relación a un referente completamente teórico); además, porque sólo adquieren sentido, generalmente, en función de un conocimiento abstracto de los efectos de un ejercicio que a su vez se reduce a menudo, como en la gimnasia, a una serie de movimientos abstractos, descompuestos y organizados en referencia a un fin específico y erudito (por ejemplo, «los abdominales») y que es a los movimientos totales y orientados hacia fines prácticos de las situaciones cotidianas lo que la marcha descompuesta en gestos elementales del «manual del suboficial» a la forma ordinaria de andar. Así se entiende que estas actividades satisfagan y colmen las aspiraciones ascéticas de los individuos en ascenso que están dispuestos a hallar satisfacción en el propio esfuerzo y a aceptar –es el sentido mismo de toda su existencia– gratificaciones diferidas a cambio de su sacrificio presente. Las funciones higiénicas tienden cada vez más a asociarse, incluso a subordinarse, a funciones a las que se puede denominar estéticas a medida que uno se eleva en la jerarquía social (sobre todo, permaneciendo todo lo demás igual, en las mujeres, mucho más conminadas a someterse a las normas que definen lo que debe ser el cuerpo, no sólo en su configuración perceptible, sino también en su forma de moverse, andar, etc.). Por último, es sin duda entre las profesiones liberales y la burguesía de negocios de rancio abolengo donde las funciones higiénicas y estéticas se duplican de forma más clara con funciones sociales, inscribiéndose los deportes, como los juegos de sociedad o los encuentros mundanos (recepciones, cenas, etc.), en el conjunto de actividades «gratuitas» y «desinteresadas» que permiten acumular capital social. Esto se ve en el hecho de que la práctica del deporte, en la forma límite que asume en el golf, la caza o el polo de los clubes mundanos, tiende a convertirse en un simple pretexto para encuentros selectos o, si se prefiere así, en una técnica de sociabilidad, del mismo tipo que la práctica del bridge o del baile.

Para concluir, señalaré solamente que el principio de las transformaciones de las prácticas y consumos deportivos debe buscarse en la relación entre las transformaciones de la ofer-

ta y las transformaciones de la demanda: las transformaciones de la oferta (invención o importación de deportes o equipamientos nuevos, reinterpretación de deportes o juegos antiguos, etc.) se originan en las luchas de competencia por la imposición de la práctica deportiva legítima y por la conquista de la clientela de los practicantes cotidianos (proselitismo deportivo), luchas entre los diferentes deportes y, en el interior de cada deporte, entre las diferentes escuelas o tradiciones (por ejemplo, esquí de pista, fuera de pista, de fondo, etc.), así como luchas entre las diferentes categorías de agentes implicados en esta competencia (deportistas de elite, entrenadores, profesores de gimnasia, productores de equipamientos, etc.); por su parte, las transformaciones de la demanda son una dimensión de la transformación de los estilos de vida y obedecen, por tanto, a las leyes generales de esta transformación. La correspondencia que se observa entre las dos series de transformaciones sin duda se debe, aquí como en otros ámbitos, al hecho de que el espacio de los productores (es decir, el campo de los agentes e instituciones que están en condiciones de contribuir a la transformación de la oferta) tiende a reproducir, en sus divisiones, las divisiones del espacio de los consumidores: en otras palabras, los *taste-makers* que están en condiciones de producir o imponer (incluso de vender) nuevas prácticas o nuevas formas de prácticas antiguas (como los deportes californianos o los diferentes tipos de expresión corporal), así como los que defienden las prácticas antiguas o las antiguas formas de practicar, implican en su acción las disposiciones y las convicciones constitutivas de un habitus en el que se expresa una posición determinada en el campo de especialistas así como en el espacio social, y están predispuestos por ello a expresar, a *realizar*, por tanto, en virtud de la objetivación que llevan a cabo, las aspiraciones más o menos conscientes de las fracciones correspondientes del público de los profanos.

16. Alta costura y alta cultura[53]

El título de esta conferencia no es en broma. Voy a hablar de verdad de las relaciones entre la alta costura y la cultura. La moda es un tema muy prestigioso en la tradición sociológica al tiempo que un poco frívolo en apariencia. Uno de los objetos más importantes de la sociología del conocimiento habría de ser la jerarquía de los objetos de investigación: una de las vías por las que se ejercen las censuras sociales es precisamente esta jerarquía de los objetos considerados como dignos o indignos de ser estudiados. Es uno de los temas más viejos de la tradición filosófica; y sin embargo la vieja lección del *Parménides* de que hay Ideas de todas las cosas, también de la mugre y del pelo, ha sido muy poco escuchada por los filósofos que, en general, son las primeras víctimas de esta definición social de la jerarquía de los objetos. Creo que este preámbulo no es inútil porque si quiero comunicar algo esta tarde es precisamente esta idea de que hay beneficios científicos en estudiar científicamente objetos indignos.

Mi argumento se basa en la homología de estructura entre el campo de producción de esta categoría particular de bienes de lujo que son los bienes de moda, y el campo de producción

[53] Conferencia impartida en *Noroit* (Arras) en noviembre de 1974 y publicada en *Noroit*, núm. 192, nov. 1974, pp. 1-2, 7-17; y núms. 193-194, dic. 1974-enero 1975, pp. 2-11.

de esta otra categoría de bienes de lujo que son los bienes de cultura legítima como la música, la poesía o la filosofía, etc. Lo que implica que al hablar de la alta costura no dejaré de hablar de la alta cultura. Hablaré de la producción de comentarios sobre Marx o sobre Heidegger, de la producción de pinturas o de discursos sobre la pintura. Ustedes me dirán: «¿Por qué no hablar directamente de la cultura?» Porque estos objetos legítimos se hallan protegidos por su legitimidad contra la mirada científica y contra el trabajo de desacralización que supone el estudio científico de objetos sagrados (pienso que la sociología de la cultura es la sociología de la religión de nuestro tiempo). Al hablar de un tema menos custodiado espero también hacer entender más fácilmente lo que sin duda se rechazaría si lo dijera a propósito de cosas más sagradas.

Mi intención es hacer una contribución a una sociología de las producciones intelectuales, es decir, a una sociología de los intelectuales, a la vez que al análisis del fetichismo y de la magia. Aquí se me dirá también: «Pero, ¿por qué no estudiar la magia en las sociedades primitivas mejor que en Dior o Cardin?» Pienso que una de las funciones del discurso etnológico es decir cosas que son soportables cuando se aplican, con el respeto debido, a poblaciones alejadas, pero que lo son mucho menos cuando se las refiere a nuestras propias sociedades. Al final de su ensayo sobre la magia Mauss se pregunta: «¿Cuál es el equivalente en nuestra sociedad?» Quisiera mostrar que este equivalente hay que buscarlo en *Elle* o en *Le Monde* (especialmente en la sección literaria). El tercer tema de reflexión sería: ¿En qué consiste la función de la sociología? ¿No son los sociólogos aguafiestas que vienen a destruir las comuniones mágicas? Son cuestiones que tendrán oportunidad de contrastar tras haberme escuchado.

Comenzaré describiendo muy rápidamente la estructura del campo de producción de la alta costura. Llamo campo a un espacio de juego, un campo de relaciones objetivas entre individuos o instituciones en competición por un objetivo *[enjeu]* idéntico. Los dominantes en este campo particular que es el mundo de la alta costura son los que detentan en su grado máximo el poder de constituir objetos como raros por el procedimiento de la «etiqueta»; aquellos cuya etiqueta tiene más precio. En un campo, y se trata de una ley general de los campos, los que detentan la posición dominante, los que tienen más capital específico, se oponen en una multitud de aspectos a los nuevos ingresados (empleo adrede esta metáfora tomada de la economía), recién llegados, llegados tarde, advenedizos[54] que no poseen mucho capital específico. Los antiguos tienen *estrategias de conservación* cuyo objetivo es sacar provecho de un capital progresivamente acumulado. Los nuevos ingresados tienen *estrategias de subversión* orientadas a una acumulación de capital específico que suponga una inversión más o menos radical de la tabla de valores, una redefinición más o menos revolucionaria de los principios de producción y de apreciación de los productos y, al mismo tiempo, una devaluación del capital poseído por los dominantes. En el transcurso de un debate televisado entre Balmain y Scherrer captaríamos enseguida, sólo por su dicción, quién está a la «derecha», quién a la «izquierda» (en el espacio relativamente autónomo del campo). (Debo hacer un paréntesis. Cuando digo «derecha» e «izquierda» sé, al decirlo, que el equivalente práctico que todos tenemos –con una referencia particular al campo político– de la construcción teórica que propongo suplirá la inevitable insuficiencia de la transmisión oral. Pero, al mismo tiempo, sé que este equivalente práctico corre el riesgo de hacer de pantalla; porque si yo sólo hubiera tenido en mente la derecha y la izquierda para comprender, jamás hubiera comprendido nada. La especial dificultad de la sociología se debe a que enseña cosas que todo el mundo sabe en cierta manera, pero que no se quieren saber o no se pueden saber porque la ley del sistema es ocultarlas.) Vuelvo al diálogo entre Balmain y Scherrer. Balmain decía frases muy largas, un poco pomposas, defendía la calidad francesa, la creación, etc.; Scherrer hablaba como un líder de mayo del sesenta y ocho, es decir, con frases sin terminar, puntos de suspensión por todas partes, etc. Asimismo, he sacado de las publicaciones femeninas los adjetivos asociados más frecuentemente a los distintos modistos. Por un lado tenemos: «lujoso, exclusivo, prestigioso, tradicional, refinado, selecto, equilibrado, duradero». Y en el otro extremo: «super-chic, kitsch,

54 En el original, «*nouveaux venus, tard venus, parvenus*»: juego de palabras intraducible donde Bourdieu juega con las distintas formaciones con el lexema *venu* (N. del T.).

humorístico, simpático, divertido, radiante, libre, entusiasta, estructurado, funcional». A partir de las posiciones que los diferentes agentes o instituciones ocupan en la estructura del campo y que, en este caso, se corresponden en gran medida con su antigüedad, se pueden prever, y en todo caso comprender, sus posicionamientos estéticos tal como se expresan en los adjetivos empleados para describir sus productos o en cualquier otro indicador: cuanto más nos desplazamos desde el polo dominante hacia el polo dominado, más pantalones hay en las colecciones; menos probadores se encuentran; más se sustituyen la moqueta gris y los monogramas por vendedoras en minifalda y aluminio; más se desplaza uno de la orilla derecha a la orilla izquierda. Contra las estrategias de subversión de la vanguardia, los que detentan la legitimidad, es decir, los ocupantes de la posición dominante, sostendrán siempre el discurso vago y pomposo del inefable «es evidente»: al igual que los dominantes en el campo de las relaciones entre las clases, tienen estrategias conservadoras, defensivas, que pueden permanecer silenciosas, tácitas, ya que les basta con ser lo que son para ser lo que hay que ser.

Por el contrario, los modistos de la orilla izquierda tienen estrategias cuyo objetivo es invertir los principios mismos del juego, pero en nombre del juego, del espíritu del juego: sus estrategias de retorno a las fuentes consisten en oponerles a los dominantes los mismos principios en cuyo nombre estos últimos justifican su dominación. Estas luchas entre los poseedores y los pretendientes, los aspirantes, que, como en el boxeo, están condenados a «jugársela», a tomar riesgos, constituyen el principio de los cambios que tienen lugar en el campo de la alta costura.

Pero la condición para entrar en el campo es el reconocimiento de lo que está en juego *[enjeu]* y, al mismo tiempo, el reconocimiento de los límites que no hay que rebasar so pena de ser excluido del juego. En consecuencia, la lucha interna sólo puede originar revoluciones parciales, capaces de destruir la jerarquía, pero no el propio juego. El que quiere hacer una revolución en el cine o la pintura dice: «Esto no es el *verdadero* cine» o «Esto no es la *verdadera* pintura». Lanza anatemas, pero en nombre de una definición más pura, más auténtica, de aquello en cuyo nombre los dominantes dominan.

Así, cada campo tiene sus propias formas de revolución y, por tanto, su propia periodización. Y los cortes en períodos de los diferentes campos no se hallan necesariamente sincronizados. Ello no obsta para que las revoluciones específicas tengan una relación determinada con cambios externos. ¿Por qué ha hecho Courrèges una revolución y en qué difiere el cambio introducido por Courrèges del que se introducía año tras año en forma de «un poco más corto, un poco más largo»? El discurso que sostiene Courrèges transciende ampliamente la moda: ya no habla de moda, sino de la mujer moderna que debe ser libre, desenvuelta, deportiva, sentirse cómoda. De hecho, pienso que una revolución específica, algo que hace época en un campo determinado, es la sincronización de una revolución interna y de algo que ocurre fuera, en el universo que la rodea. ¿Qué hace Courrèges? El no habla de moda; el habla del estilo de vida y dice: «Quiero vestir a la mujer moderna que debe ser a la vez activa y práctica». Courrèges tiene un gusto «espontáneo», es decir, producido en determinadas condiciones sociales, que hace que le baste con «seguir su gusto» para responder al gusto de una nueva burguesía que abandona una determinada etiqueta, que abandona la moda de Balmain, descrita como moda para mujeres viejas. Abandona esta moda por una moda que muestra el cuerpo, que lo deja a la vista y que supone, por tanto, que esté bronceado y sea deportivo. Courrèges hace una revolución específica en un campo específico porque la lógica de las distinciones internas le ha llevado a encontrar algo que ya existía fuera.

La lucha permanente en el interior del campo es el motor del campo. Vemos, de paso, que no hay ninguna antinomia entre estructura e historia y que lo que define la estructura del campo tal como la veo es también el principio de su dinámica. Los que luchan por la dominación hacen que el campo se transforme, que constantemente se reestructure. La oposición entre la derecha y la izquierda, la retaguardia y la vanguardia, el consagrado y el herético, la ortodoxia y la heterodoxia, cambia constantemente de contenido sustancial, pero permanece estructuralmente idéntica. Los nuevos ingresados sólo pueden volver caducos a los antiguos porque la ley implícita del campo es la distinción en todos los sentidos del término: la moda es la últi-

ma moda, la última diferencia. Un emblema de clase (en todos los sentidos del término) caduca cuando pierde su poder distintivo, es decir, cuando se divulga. Cuando la minifalda llega a los caseríos de mineros de Béthune se vuelve a comenzar de cero.

La dialéctica de la pretensión y la distinción que constituye el principio de las transformaciones del campo de producción se encuentra también en el espacio de los consumos: caracteriza a la que denomino lucha de competencia, lucha de clases continua e interminable. Una clase posee una propiedad determinada, la otra la alcanza y así sucesivamente. Esta dialéctica de la competencia implica la carrera hacia el mismo objetivo y el reconocimiento implícito de este objetivo. La pretensión está siempre vencida de antemano ya que, por definición, se deja imponer el objetivo de la carrera aceptando, al mismo tiempo, la desventaja que se esfuerza por superar. ¿Cuáles son las condiciones que favorecen (porque eso no se hará por una conversión de la conciencia) que algunos de los competidores dejen de correr, que salgan de la carrera –y especialmente las clases medias, las que están en medio del pelotón–? ¿En qué momento la probabilidad de creer satisfacer los propios intereses permaneciendo en la carrera deja de superar a la probabilidad de creer satisfacerlos saliendo de la carrera? Creo que es así como se plantea la cuestión histórica de la revolución.

Debo hacer aquí un paréntesis a propósito de las viejas alternativas como conflicto / consenso, estático / dinámico, que son sin duda el principal obstáculo al conocimiento científico del mundo social. De hecho, hay una forma de lucha que implica el consenso sobre lo que se juega *[enjeux]* en la lucha y que se observa de manera especialmente clara en el ámbito de la cultura. Esta lucha, que toma la forma de una carrera-persecución (tendré lo que tú tienes, etc.), es *integradora*; es un cambio que tiende a asegurar la permanencia. Pongo el ejemplo de la educación porque es aquí donde el modelo me ha saltado claramente a la vista. Calculamos las probabilidades de acceso a la enseñanza superior en un instante t, encontramos una distribución que supone tanto para los hijos de obreros, tanto para las clases medias, etc.; calculamos las probabilidades de acceso a la enseñanza superior en el instante t+1; nos encontramos una estructura homóloga: los valores absolutos han aumentado,

pero la forma global de la distribución no ha cambiado. En realidad, la traslación observada no es un fenómeno mecánico, sino el producto agregado de una multitud de pequeñas carreras individuales («ahora podemos mandar al chaval al instituto», etc.), el resultado de una forma particular de competición que implica el reconocimiento de los objetos en juego *[enjeux]*. Son innumerables estrategias, constituidas en relación a sistemas de referencias muy complejos, las que originan el proceso descrito por la metáfora mecánica de la traslación. Pensamos demasiado a menudo mediante dicotomías simples: «o cambia, o no cambia», «estático o dinámico». August Comte pensaba de este modo; no es una excusa. Lo que intento mostrar es que hay invariantes que son producto de la variación.

Al igual que el campo de las clases sociales y de los estilos de vida, el campo de producción tiene una estructura que es el producto de su historia anterior y el principio de su historia ulterior. El principio de su cambio es la lucha por el monopolio de la distinción, es decir, por el monopolio de la imposición de la última diferencia legítima, de la última moda, y esta lucha culmina con la caída progresiva del vencido en el pasado. Llegamos así a otro problema, el de la *sucesión*. Encontré en *Elle* o *Mari-Claire* un magnífico artículo que se titulaba: «¿Se puede reemplazar a Chanel?» Durante mucho tiempo se preguntó lo que pasaría con la sucesión del general de Gaulle; era un problema digno de *Le Monde;* reemplazar a Chanel, está bien para *Marie-Claire;* en realidad, es exactamente el mismo problema. Es lo que Max Weber llama el problema de «la rutinización del carisma»: ¿cómo transformar en institución duradera la emergencia única que introduce la discontinuidad en un universo? ¿Cómo hacer lo continuo con lo discontinuo? «Hace tres meses, a Gaston Berthelot, nombrado de un día para otro ("nombrado" es más bien un término del vocabulario de la burocracia y, por tanto, totalmente antinómico del vocabulario de la creación), nombrado de un día para otro "responsable artístico" (aquí el vocabulario de la burocracia se combina con el vocabulario del arte) "responsable artístico" de la casa Chanel en enero de 1971, a la muerte de Mademoiselle, se le "agradecieron sus servicios" con la misma celeridad. Su "contrato" no fue renovado. Rumores oficiales: no supo "imponerse". Hay que

decir que la discreción natural de Gaston Berthelot fue muy alentada por la dirección». Esto se pone muy interesante; ha fracasado, pero porque se le ha puesto en condiciones en que era inevitable que fracasara. «Nada de entrevistas, nada de hacerse ver, nada de darse aires» (esto parece una expresión de periodista pero, en realidad, es capital). También aparecían los comentarios de su equipo ante cada una de sus propuestas: «¿Era el modelo conforme, fiel, respetuoso? No se necesita modelista para eso; se cogen los viejos trajes sastre y se vuelve a comenzar. Pero con una falda nueva y un bolsillo cambiado: jamás hubiera tolerado Mademoiselle eso». Lo que se describe aquí son las antinomias de la sucesión carismática.

El campo de la moda es muy interesante porque ocupa una posición intermedia (en un espacio teórico abstracto, naturalmente) entre un campo hecho para organizar la sucesión, como el campo de la burocracia, donde es preciso que los agentes sean por definición intercambiables, y un campo donde las personas son radicalmente irreemplazables, como el de la creación artística y literaria o el de la creación profética. No se dice: «¿cómo reemplazar a Jesús?» o «¿cómo reemplazar a Picasso?» Es inconcebible. Aquí tenemos el caso de un campo en el que se dan a la vez la afirmación del poder carismático del creador y la afirmación de la posibilidad de reemplazar al irreemplazable. Si Gaston Berthelot no tuvo éxito es porque estaba acorralado entre dos tipos de exigencias contradictorias. La primera condición que puso su sucesor fue poder hablar. Si pensamos en la pintura de vanguardia, en la pintura conceptual, comprenderemos que es capital que el creador pueda crearse como creador sosteniendo el discurso que acredita su poder creador.

El problema de la sucesión pone de manifiesto que lo que está en cuestión es la posibilidad de transmitir un poder creador; los etnólogos dirían: una especie de Maná. El modisto realiza una operación de *transubstanciación*. Teníamos un perfume de Monoprix a tres francos. La etiqueta lo convierte en un perfume Chanel que vale treinta veces más. El misterio es el mismo con el urinario de Duchamp, que se constituye como objeto artístico, a la vez porque está marcado por un pintor que le ha puesto su firma y porque es enviado a un lugar consagrado que, al acogerlo, lo convierte en objeto de arte, transmutado así económica y simbólicamente. La firma, la etiqueta, es una marca que cambia, no la naturaleza material, sino la naturaleza social del objeto. Pero esta marca es un nombre propio. Y al mismo tiempo se plantea el problema de la sucesión, ya que sólo se heredan nombres comunes o funciones comunes, pero no un nombre propio. Dicho esto, ¿cómo se produce este poder del nombre propio? Se ha preguntado qué hace que el pintor, por ejemplo, esté dotado de este poder de crear valor. Se ha alegado el argumento más fácil, más evidente: la unicidad de la obra. De hecho, lo que está en juego no es la rareza del producto, es la *rareza del productor*. Pero, ¿cómo se produce ésta?

Habría que retomar el ensayo de Mauss sobre la magia. Mauss comienza preguntando: «¿Cuáles son las propiedades específicas del mago?» Pregunta a continuación: «¿Cuáles son las propiedades particulares de las operaciones mágicas?» Ve que eso no funciona. Entonces pregunta: «¿Cuáles son las propiedades específicas de las representaciones mágicas?» Así llega a dar con que el motor es la creencia, que remite al grupo. En mi lenguaje, lo que hace el poder del productor es el campo, es decir, el sistema de relaciones en su conjunto. La energía es el campo. Lo que Dior moviliza es algo que no se puede definir fuera del campo; lo que movilizan todos es lo que produce el juego, es decir, un poder que se basa en la fe en la alta costura. Y pueden movilizar una parte tanto mayor de este poder cuanto más altos están situados en la jerarquía constitutiva de este campo.

Si lo que digo es cierto, las críticas de Courrèges contra Dior, las agresiones de Hechter contra Courrèges o contra Scherrer contribuyen a constituir el poder de Courrèges y de Scherrer, de Hechter y de Dior. Los dos extremos del campo están de acuerdo al menos en decir que el Retro y las muchachas que se visten de cualquier manera están muy bien, que es muy bonito, etc., pero hasta cierto punto. ¿Qué hacen, en efecto, las muchachas que se visten con ropa usada? Contestan el monopolio de la manipulación legítima de este *truco*[55] específico que es lo sagrado en materia de costura, de la misma manera que los herejes contestan el monopolio sacerdotal de la lectura legítima. Si

[55] *Truc*: truco, maña, añagaza, pero también, familiarmente, cosa, chisme. Aquí Bourdieu juega con los dos sentidos de la palabra (N. del T.).

se comienza a contestar el monopolio sacerdotal de la lectura legítima, si cualquiera puede leer los evangelios o hacerse su ropa, es el campo el que se destruye. Por ello la revuelta siempre tiene límites. Las querellas de los escritores siempre tienen por límite el respeto a la literatura.

Lo que hace que el sistema funcione es lo que Mauss denominaba la creencia colectiva. Yo diría más bien: el desconocimiento colectivo. Mauss decía a propósito de la magia: «La sociedad siempre se paga a sí misma con la falsa moneda de su sueño». Esto quiere decir que en este juego hay que seguir el juego: los que engañan están engañados y engañan tanto mejor cuanto más engañados están; son tanto más mistificadores cuanto más mistificados están. Para jugar este juego hay que creer en la ideología de la creación, y cuando se es periodista de modas no es bueno tener una visión sociológica de la moda.

Lo que hace el valor, lo que hace la magia de la etiqueta o de la rúbrica, es la colusión de todos los agentes del sistema de producción de bienes sagrados. Colusión perfectamente inconsciente, por supuesto. Los circuitos de consagración son más potentes a medida que son más largos, más complejos y más ocultos, incluso para los que participan y se benefician de ellos. Todo el mundo conoce el ejemplo de Napoleón tomando la corona de manos del Papa para depositarla él mismo sobre su propia cabeza. Es un ciclo de consagración muy corto, que apenas tiene eficacia de desconocimiento. Un ciclo de consagración eficaz es un ciclo en el que A consagra a B, que consagra a C, que consagra a D, que consagra a A. Cuanto más complicado es el ciclo de consagración, más invisible es, más irreconocible es su estructura y mayor es su efecto de creencia. (Habría que analizar en esta lógica la circulación circular de las recensiones elogiosas o de los intercambios rituales de referencias.) Para un indígena, ya sea productor o consumidor, es el sistema el que hace de pantalla. Entre Chanel y su etiqueta está todo el sistema, que nadie conoce a la vez mejor y peor que Chanel[56].

[56] Se pueden encontrar desarrollos complementarios en P. BOURDIEU, «Le couturier et sa griffe, contribution à une théorie de la magie», *Actes de la recherche en sciences sociales*, núm. 1, enero 1975, pp. 7-36.

17. Pero ¿quién creó a los creadores?[57]

La sociología y el arte no hacen buenas migas. Ello se debe a que el arte y los artistas soportan mal todo lo que atente contra la imagen que tienen de sí mismos: el universo del arte es un universo de creencia, creencia en el don, en la unicidad del creador increado, y la irrupción del sociólogo, que quiere comprender, explicar, dar razón de las cosas, escandaliza. Desencantamiento, reduccionismo, en una palabra, grosería o, lo que viene a ser lo mismo, sacrilegio: el sociólogo es el que, al igual que Voltaire había expulsado a los reyes de la historia, quiere expulsar a los artistas de la historia del arte. Pero ello también se debe a que los sociólogos se las han ingeniado para confirmar los prejuicios sobre la sociología y, muy especialmente, sobre la sociología del arte y la literatura.

Primer prejuicio: el sociólogo puede explicar el consumo cultural, pero no la producción. La mayoría de los planteamientos generales sobre la sociología de las obras culturales acepta esta distinción, que es puramente social: en efecto, tiende a reservarles a la obra de arte y al «creador» increado un espacio separado, sagrado, y un tratamiento privilegiado, dejándole a la sociología los consumidores, es decir, el aspecto inferior, incluso reprimido (especialmente en su dimensión

[57] Conferencia impartida en la Escuela Nacional Superior de Artes Decorativas en abril de 1980.

económica) de la vida intelectual y artística. Y las investigaciones que pretenden determinar los factores sociales de las prácticas culturales (asistencia a museos, teatros, conciertos, etc.) le proporcionan una aparente confirmación a esta distinción, que no se basa en ningún fundamento teórico: en efecto, como trataré de mostrar, no se puede comprender la propia producción en lo que tiene de más específico, es decir, en tanto que producción de valor (y de creencia), si no se toman en cuenta simultáneamente el espacio de los productores y el espacio de los consumidores.

Segundo prejuicio: la sociología –y su instrumento predilecto, la estadística– infravalora y rebaja, nivela y reduce la creación artística; pone en el mismo plano a los grandes y a los pequeños, dejando en todo caso escapar lo que constituye el genio de los más grandes. Aquí también, y sin duda de forma más clara, los sociólogos generalmente le han dado la razón a sus críticos. Y no me voy a detener en la estadística literaria que, tanto por las insuficiencias de sus métodos como por la pobreza de sus resultados, confirma, y de manera dramática, las opiniones más pesimistas de los guardianes del templo literario. Recordaré brevemente la tradición de Lukács y Goldmann, que se esfuerza por poner en relación el contenido de la obra literaria con las características sociales de la clase o de la fracción de clase que supuestamente es su destinataria privilegiada. Esta perspectiva que, en sus formas más caricaturescas, subordina al escritor o al artista a las constricciones de un medio o a las demandas directas de una clientela, sucumbe a un finalismo o funcionalismo ingenuo, al deducir directamente la obra de la función que le estaría socialmente asignada. Por una especie de *corto-circuito* hace desaparecer la lógica propia del espacio de producción artística.

De hecho, en este punto, los «creyentes» tienen toda la razón del mundo contra la sociología reduccionista cuando recuerdan la autonomía del artista y, en particular, la autonomía que se deriva de la historia propia del arte. Es cierto que, como dice Malraux, «el arte imita al arte» y que no se pueden explicar las obras a partir únicamente de la demanda, es decir, de las aspiraciones estéticas y éticas de las diferentes fracciones de la clientela. Lo que no significa que haya que volver a

la *historia interna del arte*, único complemento autorizado de la *lectura interna de la obra de arte*.

La sociología del arte y la literatura en su forma habitual olvida, en efecto, lo esencial, es decir, este universo social, dotado de sus propias tradiciones, de sus propias leyes de funcionamiento y reclutamiento y, por tanto, de su propia historia, que es el universo de la producción artística. La autonomía del arte y del artista, que la tradición hagiográfica acepta como algo evidente en nombre de la ideología de la obra de arte como «creación» y del artista como creador increado, no es sino la autonomía (relativa) de este espacio de juego al que yo llamo *campo*, autonomía que se instituye poco a poco, y bajo ciertas condiciones, en el curso de la historia. El objeto propio de la sociología de las obras culturales no es ni el artista singular (o tal o cual conjunto puramente *estadístico* de artistas singulares), ni la relación entre el artista (o, lo que viene a ser lo mismo, la escuela artística) y tal o cual grupo social concebido, ya sea como causa eficiente y principio determinante de los contenidos y formas de expresión, ya sea como causa final de la producción artística, es decir, como demanda, relacionándose *directamente* la historia de los contenidos y formas con la historia de los grupos dominantes y de sus luchas por la dominación. En mi opinión, la sociología de las obras culturales debe tomar por objeto el conjunto de las relaciones (objetivas, así como las efectuadas en forma de interacciones) *entre el artista y los otros artistas* y, más allá, el conjunto de los agentes implicados en la producción de la obra o, al menos, del *valor social* de la obra (críticos, directores de galerías, mecenas, etc.). Se opone, a la vez, a una descripción positivista de las características sociales de los productores (educación familiar, escolar, etc.), y a una sociología de la recepción que, como hace Antal en el caso del arte italiano de los siglos XIV y XV, relacionaría directamente las obras con la concepción de la vida de las diferentes fracciones del público de los mecenas, es decir, con «la sociedad considerada en su capacidad de recepción en relación al arte». En realidad, generalmente estas dos perspectivas se confunden, como si se supusiera que los artistas están predispuestos por su origen social a presentir y a satisfacer una determinada demanda social (es

significativo que, en esta lógica, el análisis del *contenido* de las obras prime –esto también ocurre en Antal– sobre el análisis de la *forma*, es decir, de lo que es *propio* del productor).

Para ser ecuánime, quisiera señalar que el efecto de cortocircuito no se encuentra únicamente en los cabezas de turco habituales de los defensores de la estética pura, como el pobre Hauser, o incluso en un marxista con tanto afán de distinción como Adorno (cuando habla de Heidegger), sino también en uno de los que con más ahínco denuncian el «sociologismo vulgar» y el «materialismo determinista», Umberto Eco. En efecto, en su *Obra abierta* pone directamente en relación (sin duda, en virtud de la idea de que existe una unidad de todas las obras culturales de una época) las propiedades que le atribuye a la «obra abierta», como la plurivocidad declarada, la imprevisibilidad deliberada, etc., y las propiedades del mundo tal como lo presenta la ciencia, y ello a costa de analogías salvajes cuyo fundamento se ignora.

Rompiendo con estas diferentes formas de ignorar la propia *producción*, la sociología de las obras, tal como la concibo, toma por objeto el campo de producción cultural e, inseparablemente, la relación entre el campo de producción y el campo de los consumidores. Los determinismos sociales que dejan su impronta en la obra de arte se ejercen, por una parte, a través del habitus del productor, remitiéndonos así a las condiciones sociales de su producción como sujeto social (familia, etc.) y como productor (escuela, contactos profesionales, etc.), y, por otra parte, a través de las demandas y constricciones sociales que se hallan inscritas en la *posición* que ocupa en un campo determinado (más o menos autónomo) de producción. Lo que se llama la «creación» es el encuentro entre un habitus constituido socialmente y una determinada posición, instituida o *posible*, en la división del trabajo de producción cultural (y, por añadidura, en segundo grado, en la división del trabajo de dominación); el trabajo mediante el cual el artista hace su obra y se hace, indisociablemente, a sí mismo como artista (y, cuando ello forma parte de la demanda del campo, como artista original, singular) puede describirse como la relación dialéctica entre su puesto –que, a menudo, le preexiste y sobrevive (con obligaciones, como la «vida de

artista», atributos, tradiciones, modos de expresión, etc.)– y su habitus, que le predispone más o menos totalmente a ocupar ese puesto o –lo que puede ser uno de los prerrequisitos inscritos en el puesto– a transformarlo más o menos completamente. En suma, el habitus del productor jamás es por completo el producto del puesto (salvo, quizá, en ciertas tradiciones artesanales donde formación familiar, es decir, condicionamientos sociales originarios de clase, y formación profesional se hallan completamente imbricadas). Y, a la inversa, nunca se puede ir directamente de las características sociales del productor –origen social– a las características de su producto: las disposiciones vinculadas a un origen social determinado –plebeyo o burgués– pueden expresarse en formas muy diferentes, aunque conservando un aire de familia, en campos diferentes. Basta con comparar, por ejemplo, las dos parejas paralelas de plebeyo y patricio, Rousseau-Voltaire y Dostoievski-Tolstoi. Si el puesto hace (más o menos completamente) el habitus, el habitus que está de antemano (más o menos completamente) hecho al puesto (en virtud de los mecanismos que determinan la vocación y la cooptación) y hecho para el puesto, contribuye a *hacer* el puesto. Y ello sin duda en tanta mayor medida cuanta mayor es la distancia entre sus condiciones sociales de producción y las exigencias sociales inscritas en el puesto, así como cuanto mayor es el margen de libertad e innovación implícita o explícitamente inscrito en el puesto. Hay quienes están hechos para adueñarse de las posiciones hechas y quienes están hechos para hacer nuevas posiciones. Explicarlo exigiría un análisis demasiado prolongado y quisiera señalar únicamente que es sobre todo cuando se trata de comprender las revoluciones intelectuales o artísticas cuando hay que tener presente que la autonomía del campo de producción es una autonomía parcial que no excluye la dependencia: las revoluciones específicas, que transforman radicalmente las relaciones de fuerzas en el seno de un campo, sólo son posibles en la medida en que aquellos que importan nuevas disposiciones y que quieren imponer nuevas posiciones encuentran un apoyo fuera del campo, por ejemplo, en los nuevos públicos cuyas demandas ellos expresan y producen a la vez.

Así, el sujeto de la obra de arte no es ni un artista singular, causa aparente, ni un grupo social (la alta burguesía financiera y comercial que llega al poder en la Florencia del Quatroccento, en Antal, o la nobleza de toga, en Goldmann), sino *el campo de producción artística en su conjunto* (que mantiene una relación de autonomía relativa, mayor o menor según las épocas y las sociedades, con los grupos en los que se reclutan los consumidores de sus productos, es decir, con las diferentes fracciones de la clase dirigente). La sociología o la historia social no puede comprender nada de la obra de arte, y, sobre todo, nada de lo que constituye su *singularidad*, cuando toma por objeto un autor y una obra aislados. De hecho, todos los trabajos consagrados a un autor aislado que quieren superar la hagiografía y la anécdota se ven llevados a considerar el campo de producción en su conjunto, pero, al no marcarse esta construcción como *proyecto explícito*, lo hacen en general de forma muy imperfecta y parcial. Y, contrariamente a lo que se podría creer, el análisis estadístico no lo hace mejor ya que, al reagrupar los autores en grandes clases pre-construidas (escuelas, generaciones, géneros, etc.), destruye todas las diferencias pertinentes al carecer de un análisis previo de la estructura del campo que le haría advertir que determinadas posiciones (especialmente las posiciones *dominantes*, como la que ocupó Sartre en el campo intelectual francés entre 1945 y 1960) pueden tener *una sola plaza* y que las clases correspondientes sólo pueden contener una única persona, desafiando así a la estadística.

El sujeto de la obra es, así, un habitus en relación con un puesto, es decir, con un campo. Para mostrarlo y, en mi opinión, demostrarlo, habría que retomar aquí los análisis que he dedicado a Flaubert, donde he tratado de mostrar cómo la verdad del proyecto flaubertiano, que Sartre busca *desesperadamente* (e interminablemente) en la biografía singular de Flaubert, se halla inscrita, fuera del individuo Flaubert, en la relación objetiva entre, por una parte, un habitus modelado en determinadas condiciones sociales (definidas por la posición «neutra» de las profesiones liberales, de las «capacidades», en la clase dominante, así como por la posición que el niño Gustave ocupa en la familia en función de su orden de nacimiento y de su relación con el sistema escolar) y, por otra parte, una posición determinada en el campo de producción literaria, situado a su vez en una posición determinada en el seno del campo de la clase dominante.

Seré un poco más preciso: Flaubert, en tanto defensor del arte por el arte, ocupa en el campo de producción literaria una posición *neutra*, definida por una doble relación negativa (vivida como un doble rechazo) al «arte social», por una parte, y al «arte burgués», por otra. Este campo, que a su vez se halla globalmente situado en una posición *dominada* en el interior del campo de la clase dominante (de ahí las denuncias del «burgués» y la fantasía recurrente del «mandarinato» en la que coinciden en general los artistas de la época), se organiza así en una estructura *homóloga* a la de la clase dominante en su conjunto (constituyendo esta homología el principio, como se verá, de un ajuste *automático*, y no perseguido cínicamente, de los productos a las diferentes categorías de consumidores). Sería preciso extenderse. Pero se ve de entrada que, a partir de un análisis así, se *comprende* la lógica de algunas de las propiedades más fundamentales del *estilo* de Flaubert: pienso, por ejemplo, en el discurso indirecto libre, que Bajtin interpreta como la marca de una relación ambivalente respecto a los grupos cuyo discurso se refiere, de una especie de vacilación entre la tentación de identificarse con ellos y el deseo de guardar las distancias; pienso también en la estructura quiasmática que se reencuentra de manera obsesiva en las novelas y, aún más claramente, en los proyectos, y donde Flaubert expresa, *en forma transformada y negada*, la doble relación de doble negación que, en tanto «artista», le opone a la vez al «burgués» y al «pueblo» y, en tanto artista «puro», le enfrenta al «arte burgués» y al «arte social». Tras haber construido así el puesto, es decir, la posición de Flaubert en la división del trabajo literario (y, al mismo tiempo, en la división del trabajo de dominación), podemos volver a las condiciones sociales de producción del habitus y preguntarnos lo que debía ser Flaubert para ocupar y producir (inseparablemente) el puesto «el arte por el arte» y *crear* la posición Flaubert. Podemos tratar de determinar cuáles son los rasgos pertinentes de las condiciones sociales de producción de Gustave (por ejemplo,

la posición de «idiota de la familia», bien analizada por Sartre) que nos permiten comprender que haya podido mantener y producir el puesto de Flaubert.

Frente a lo que hace creer la representación funcionalista, el ajuste de la producción al consumo se deriva en lo esencial de la homología estructural entre el espacio de producción (el campo artístico) y el campo de los consumidores (es decir, el campo de la clase dominante): las divisiones internas del campo de producción se reproducen en una oferta automáticamente (y también en parte conscientemente) diferenciada que va por delante de las demandas automáticamente (aunque también conscientemente) diferenciadas de las diferentes categorías de consumidores. Así, al margen de toda búsqueda del ajuste y de toda subordinación directa a una demanda formulada expresamente (en la lógica del *encargo* o del mecenazgo), cada clase de clientes puede encontrar productos a su gusto y cada una de las clases de productores tiene posibilidades de encontrar, al menos al final (es decir, a veces, a título póstumo), consumidores para sus productos.

De hecho, la mayoría de los actos de producción funcionan según la lógica de la *doble jugada*: cuando un productor, por ejemplo, el crítico teatral del *Figaro*, produce productos ajustados al gusto de su público (lo que ocurre casi siempre, lo dice él mismo), no es –le podemos creer cuando lo afirma– porque haya pretendido halagar el gusto de sus lectores o porque haya obedecido consignas estéticas o políticas, llamadas al orden por parte de su director, de sus lectores o del gobierno (otras tantas cosas que presuponen expresiones como «lacayo del capitalismo» o «portavoz de la burguesía», de las que las teorías habituales no son sino formas más o menos eruditamente eufemizadas). En realidad, habiendo elegido, porque en él se encontraba bien, al *Figaro*, que le eligió porque le encontraba bien, no tiene más que abandonarse, como se suele decir, a su gusto (que, en materia de teatro, tiene implicaciones políticas evidentes) o, mejor, a sus dis-gustos –siendo el gusto casi siempre el dis-gusto por los gustos de los demás–, al horror que experimenta por las obras que su compañero-competidor, el crítico del *Nouvel Observateur*, no dejará de encontrar a su gusto, y él lo sabe, para coincidir, como por milagro, con el gusto de

sus lectores (que son a los lectores del *Nouvel Observateur* lo que él mismo es al crítico de este periódico). Y les aportará, además, algo que le compete al profesional, es decir, una respuesta de intelectual a otro intelectual, una crítica, tranquilizadora para los «burgueses», de los argumentos extremadamente sofisticados mediante los que los intelectuales justifican su gusto por la vanguardia.

La correspondencia que se establece *objetivamente* entre el productor (artista, crítico, periodista, filósofo, etc.) y su público no es evidentemente el producto de una búsqueda consciente de ajuste, de transacciones conscientes e interesadas o de concesiones calculadas a las demandas del público. No se comprende nada de una obra de arte, ya se trate de su contenido informativo, de sus temas, de sus tesis o de lo que se llama mediante una expresión vaga su «ideología», relacionándola directamente con un grupo. De hecho, esta relación sólo se efectúa como por añadidura y como por descuido, a través de la relación que, en función de su posición en el espacio de posiciones constitutivas del campo de producción, mantiene un productor con el espacio de posicionamientos estéticos y éticos que, dada la historia relativamente autónoma del campo artístico, son efectivamente posibles en un momento dado del tiempo. Este espacio de posicionamientos, que es el producto de la acumulación histórica, es el sistema de referencias común en relación al cual se hallan definidos, objetivamente, todos los que entran en el campo. Lo que constituye la unidad de una época es menos una cultura común que la *problemática* común, que no es sino el conjunto de posicionamientos vinculados al conjunto de posiciones marcadas en el campo. No hay otro criterio de la existencia de un intelectual, de un artista o de una escuela que su capacidad de hacerse reconocer como ocupante de una posición en el campo, posición ante la que los demás han de situarse, definirse; y la *problemática* de la época no es otra cosa que el conjunto de estas *relaciones* de posición a posición e, indisociablemente, de posicionamiento a posicionamiento. Concretamente, esto significa que la aparición de un artista, de una escuela, de un partido o de un movimiento en calidad de posición constitutiva de un campo (artístico, político u otro) se

distingue por el hecho de que su existencia les «plantea, como se suele decir, problemas» a los ocupantes de las otras posiciones, que las tesis que afirma se convierten en objeto *[enjeu]* de luchas y proporcionan uno de los términos de las grandes oposiciones en torno a las que se organiza la lucha y que sirven para pensar esta lucha (por ejemplo, derecha/izquierda, claro/oscuro, cientifismo/anti-cientifismo, etc.).

Esto significa que el objeto propio de una ciencia del arte, de la literatura o de la filosofía sólo puede ser el conjunto de los dos espacios indisociables, el espacio de los productos y el espacio de los productores (artistas o escritores, pero también críticos, editores, etc.), que son como dos traducciones de la misma frase. Esto, contra la autonomización de las obras, que es tan injustificable teórica como prácticamente. Emprender, por ejemplo, el análisis socio-lógico de un discurso limitándose a la propia obra es vedarse el movimiento que conduce, en un incesante vaivén, de los rasgos temáticos o estilísticos de la obra donde se delata la posición social del productor (sus intereses, sus fantasmas sociales, etc.) a las características de la posición social del productor donde se anuncian sus «tomas de partido» estilísticas, y a la inversa. En suma, sólo superando la oposición entre el análisis (lingüístico u otro) interno y el análisis externo se pueden comprender completamente las propiedades más específicamente «internas» de la obra.

Pero también hay que superar la alternativa escolástica de la estructura y la historia. La problemática que se halla instituida en el campo en forma de autores y obras emblemáticos, especies de puntos de referencia respecto a los que se posicionan todos los demás, es de principio a fin historia. La reacción contra el pasado, que hace la historia, es también lo que hace la historicidad del presente, definido negativamente por lo que niega. En otras palabras, el rechazo que origina el cambio, por el mero hecho de oponerse a algo, supone y plantea –y lo hace volver así al presente– aquello mismo a lo que se opone: la reacción contra el romanticismo anti-científico e individualista, que lleva a los Parnasianos a valorizar la ciencia y a integrar sus logros en sus obras, les lleva a encontrar en el *Genio de las religiones* de Quinet (o en la obra de Burnouf, restaurador de las epopeyas míticas de la India) la antítesis y

el antídoto contra el *Genio del cristianismo* –al igual que les inclina al culto de Grecia, antítesis de la Edad Media y símbolo de la forma perfecta en la que, en su opinión, la poesía se funde con la ciencia.

Estoy tentado a abrir aquí un paréntesis. Para hacer volver a la realidad a los historiadores de las ideas que creen que lo que circula en el campo intelectual, y especialmente entre los intelectuales y los artistas, son *ideas*, simplemente recordaré que los Parnasianos vinculaban Grecia no solamente con la idea de la forma perfecta, ensalzada por Gautier, sino también con la idea de *armonía*, que se halla por completo en el espíritu del tiempo: se la encuentra, en efecto, en las teorías de los reformadores sociales, como Fourier. Lo que circula en un campo, y especialmente entre los especialistas de artes diferentes, son estereotipos más o menos polémicos y reductores (con los que tienen que contar los productores), títulos de obras que todo el mundo menciona –por ejemplo, *Romanzas sin palabras*, título de Verlaine tomado de Mendelssohn–, expresiones de moda, así como las ideas mal definidas que vehiculan –como la expresión de «saturnal» o el tema de las *Fiestas galantes*, lanzado por los Goncourt–. En suma, podríamos preguntarnos si lo que les es común a todos los productores de bienes culturales de una época no es esta especie de *vulgata distinguida*, este conjunto de lugares comunes elegantes que la cohorte de ensayistas, críticos, periodistas semi-intelectuales produce y divulga, y que es indisociable de un estilo y de un humor. Esta vulgata, que es evidentemente lo más «a la moda» y, por tanto, más del día, más perecedero, que hay en la producción de una época, es sin duda también lo que tienen más en común el conjunto de los productores culturales.

Vuelvo al ejemplo de Quinet, que pone de manifiesto una de las propiedades más importantes de todo campo de producción, a saber, la presencia permanente del pasado del campo, incesantemente evocado hasta en las rupturas mismas que lo relegan al pasado y que, como las evocaciones directas, referencias, alusiones, etc., son otros tantos guiños dirigidos a los otros productores y a los consumidores que se definen como consumidores legítimos al mostrarse capaces de captarlos. Oponiéndose al *Genio del cristianismo* se saca a la luz

el *Genio de las religiones*. La distinción, que expulsa el pasado al pasado, lo supone y lo perpetúa en la misma distancia que establece con él. Una de las propiedades más fundamentales de los campos de producción cultural reside precisamente en el hecho de que los actos que en ellos se realizan y los productos que en ellos se producen contienen la referencia práctica (a veces explícita) a la historia del campo. Por ejemplo, lo que separa los escritos de Jünger o Spengler sobre la técnica, el tiempo o la historia de lo que Heidegger escribe sobre los mismos temas es el hecho de que, situándose en la problemática filosófica, es decir, en el campo filosófico, Heidegger reintroduce la totalidad de la historia de la filosofía que conduce a esta problemática. Igualmente, Luc Boltanski ha mostrado que la construcción de un campo del cómic va acompañada por el desarrollo de un cuerpo de historiógrafos y, simultáneamente, por la aparición de obras que contienen la referencia «erudita» a la historia del género. Podríamos hacer la misma demostración con la historia del cine.

Es verdad que «el arte imita al arte» o, más exactamente, que el arte nace del arte, es decir, generalmente del arte al que se opone. Y la autonomía del artista tiene su fundamento no en el milagro de su genio creador, sino en el producto social de la historia social de un campo relativamente autónomo, métodos, técnicas, lenguajes, etc. Es la historia la que, al definir los medios y los límites de lo pensable, hace que lo que pasa en el campo jamás sea el *reflejo* directo de las constricciones o demandas externas, sino una expresión simbólica, *refractada* por toda la lógica específica del campo. La historia que se halla depositada en la estructura misma del campo, así como en los habitus de los agentes, es este *prisma* que se interpone entre el mundo exterior al campo y la obra de arte, haciendo experimentar a todos los acontecimientos exteriores, crisis económica, reacción política, revolución científica, una verdadera *refracción*.

Para terminar, quisiera cerrar el círculo y volver al punto de partida, es decir, a la antinomia entre el arte y la sociología, y tomar en serio no la denuncia del sacrilegio científico, sino lo que se enuncia en esta denuncia, es decir, el carácter *sagrado* del arte y del artista. Pienso, en efecto, que la sociología del arte debe tomar por objeto no solamente las condiciones sociales de la producción de los productores (es decir, los determinantes sociales de la formación o de la selección de los artistas), sino también las condiciones sociales de producción del campo de producción como lugar donde se realiza el trabajo que tiende a (y no *que pretende*) producir al artista como productor de objetos sagrados, de *fetiches* o, lo que viene a ser lo mismo, la obra de arte como objeto de creencia, de amor y de placer estético.

Para explicarme, me referiré a la alta costura, que proporciona una imagen ampliada de lo que ocurre en el universo de la pintura. Sabemos que la magia de la etiqueta puede, al aplicarse a un objeto cualquiera, un perfume, zapatos, incluso, es un ejemplo real, un bidé, multiplicar extraordinariamente su valor. Se trata sin duda de un acto mágico, alquímico, ya que la naturaleza y el valor social del objeto se ven cambiados sin que se haya modificado en nada la naturaleza física o química (pienso en los perfumes) de los objetos afectados. La historia de la pintura desde Duchamp ha proporcionado innumerables ejemplos, que todos ustedes tienen en mente, de actos mágicos que, como los del modisto, le deben de manera tan evidente su valor al valor social del que los produce que nos vemos obligados a preguntarnos, no lo que hace el artista, sino *qué hace al artista*, es decir, al poder de transmutación que ejerce el artista. Nos reencontramos con la misma pregunta que planteaba Mauss cuando, desesperado tras haber investigado todos los fundamentos posibles del poder del brujo, termina preguntándose quién hace al brujo. Quizá se me objete que el urinario y la rueda de bicicleta de Duchamp (y se han hecho cosas mejores desde entonces) sólo son un límite extra-ordinario. Pero bastaría con analizar las relaciones entre el original (el «auténtico») y el falso, la réplica o la copia, o incluso los efectos de la *atribución* (objeto principal, si no exclusivo, de la historia del arte tradicional, que perpetúa la tradición del entendido y del experto) sobre el valor social y económico de la obra para ver que lo que hace el valor de la obra no es la rareza (la unicidad) del producto, sino la rareza del productor, manifestada por la *firma*, equivalente a la etiqueta, es decir, la creencia colectiva en el valor del productor

y de su producto. Uno piensa en Warhol que, llevando al límite lo que había hecho Jasper Jones al fabricar una lata de cerveza Ballantine en bronce, firma latas de conserva, *soupcans* Campbell, y las revende a seis dólares la lata, en lugar de quince *centavos*.

Sería preciso matizar y refinar el análisis. Pero me contentaré con señalar aquí que una de las tareas principales de la historia del arte sería describir la génesis de un campo de producción artística capaz de producir al artista (en oposición al artesano) como tal. No se trata de preguntarse, como lo ha hecho hasta ahora obsesivamente la historia social del arte, cuándo y cómo se ha separado el artista del estatuto de artesano, sino de describir las condiciones económicas y sociales de la constitución de un campo artístico capaz de fundamentar la creencia en los poderes cuasi-divinos que se le reconocen al artista moderno. En otras palabras, no se trata únicamente de destruir lo que Benjamin llamaba el «fetiche del nombre del amo». (Este es uno de esos sacrilegios fáciles en los que a menudo se ha dejado atrapar la sociología: como la magia negra, la inversión sacrílega comporta una forma de reconocimiento de lo sagrado. Y las satisfacciones que produce la desacralización impiden tomarse en serio el hecho de la sacralización y de lo sagrado, impidiendo así explicarlo.) Se trata de tomar acta del hecho de que el nombre del maestro[58] es un fetiche y de describir las condiciones sociales de posibilidad del personaje del artista en tanto maestro, es decir, en tanto productor de este fetiche que es la obra de arte. En suma, se trata de mostrar cómo se constituyó históricamente el campo de producción artística que, como tal, produce la creencia en el valor del arte y en el poder creador de valor del artista. Y así se habrá fundamentado lo que se había planteado al principio en calidad de postulado metodológico, esto es, que el «sujeto» de la producción artística y de su producto no es el artista, sino el conjunto de agentes que tienen que ver con el arte, que están interesados por el arte, que tienen interés en el arte y en la existencia del arte, que viven del arte y para el arte, productores de obras consideradas artísticas (grandes o pequeños, célebres –es decir, celebrados– o desconocidos), críticos, coleccionistas, intermediarios, conservadores, historiadores del arte, etc.

Ya está. El círculo está cerrado. Y estamos atrapados en su interior[59].

[58] *Maître*, en francés, significa «amo» y «maestro» (N. del T.).

[59] Se pueden encontrar desarrollos complementarios en P. BOURDIEU «Critique du discours lettré», *Actes de la recherche en sciences sociales*, núms. 5-6, noviembre 1975, pp. 4-8; «La production de la croyance, contribution à une économie des biens symboliques», *Actes de la recherche en sciences sociales*, núm. 13, 1977, pp. 3-43; «Lettre à Paolo Fossati à propos de la Storia dell'arte italiana», *Actes de la recherche en sciences sociales*, núm. 31, 1980, pp. 90-92; «Champ du pouvoir, champ intellectuel et habitus de classe», *Scolies*, núm. 1, 1971, pp. 7-26; «L'invention de la vie d'artiste», *Actes de la recherche en sciences sociales*, núm. 2, marzo 1975, pp. 67-94; «L'ontologie politique de Martin Heidegger», *Actes de la recherche en sciences sociales*, núms. 5-6, noviembre 1975, pp. 109-156.

18. La opinión pública no existe[60]

Quisiera señalar, en primer lugar, que mi propósito no es denunciar de manera mecánica y fácil las encuestas de opinión, sino proceder a un análisis riguroso de su funcionamiento y sus funciones. Lo que implica que se cuestionen los tres postulados que implícitamente suponen. Toda encuesta de opinión supone que todo el mundo puede tener una opinión; o, en otras palabras, que la producción de una opinión está al alcance de todos. Aun a riesgo de contrariar un sentimiento ingenuamente democrático, pondré en duda este primer postulado. Segundo postulado: se supone que todas las opiniones tienen el mismo peso. Pienso que se puede demostrar que no hay nada de esto y que el hecho de acumular opiniones que no tienen en absoluto la misma fuerza real lleva a producir artefactos desprovistos de sentido. Tercer postulado implícito: en el simple hecho de plantearle la misma pregunta a todo el mundo se halla implicada la hipótesis de que hay un consenso sobre los problemas, en otras palabras, que hay un acuerdo sobre las preguntas que vale la pena plantear. Estos tres postulados implican, me parece, toda una serie de distorsiones que se observan incluso cuando se cumplen todas las condiciones del rigor metodológico en la recogida y análisis de los datos.

[60] Conferencia impartida en *Noroit* (Arras) en enero de 1972 y publicada en *Les temps modernes*, núm. 318, enero de 1973, pp. 1292-1309.

A menudo se le hacen reproches técnicos a las encuestas de opinión. Por ejemplo, se cuestiona la representatividad de las muestras. Pienso que, en el estado actual de los medios utilizados por las empresas que realizan encuestas, la objeción apenas tiene fundamento. También se les reprocha el hacer preguntas sesgadas o, más bien, el sesgar las preguntas en su formulación: esto ya es más cierto y muchas veces se condiciona la respuesta mediante la forma de hacer la pregunta. Así, por ejemplo, transgrediendo el precepto elemental de la construcción de un cuestionario que exige que se les «dé sus oportunidades» a todas las respuestas posibles, frecuentemente se omite en las preguntas o en las respuestas propuestas una de las opciones posibles, o incluso se propone varias veces la misma opción bajo formulaciones diferentes. Hay toda clase de sesgos de este tipo y sería interesante preguntarse por las condiciones sociales de aparición de estos sesgos. En muchos casos se deben a las condiciones en las que trabajan las personas que producen los cuestionarios. Pero, sobre todo, se deben al hecho de que las problemáticas que fabrican los institutos de opinión están subordinadas a una demanda de un tipo particular. Así, cuando emprendimos el análisis de una gran encuesta nacional sobre la opinión de los franceses respecto al sistema de enseñanza, extrajimos de los archivos de una serie de gabinetes de estudios las preguntas referentes a la enseñanza. Esto nos permitió constatar que desde mayo de 1968 se habían planteado más de doscientas preguntas sobre el sistema de enseñanza, frente a menos de veinte entre 1960 y 1968. Eso significa que las problemáticas que se le imponen a este tipo de organismos están profundamente ligadas a la coyuntura y dominadas por un tipo determinado de demanda social. La cuestión de la enseñanza, por ejemplo, sólo puede ser planteada por un instituto de opinión pública cuando se convierte en problema político. Se ve enseguida la diferencia que separa a estas instituciones de los centros de investigación que generan sus problemáticas, si no en un universo puro, en todo caso con una distancia mucho mayor respecto a la demanda social en su forma directa e inmediata.

Un análisis estadístico sumario de las preguntas planteadas nos puso de manifiesto que la inmensa mayoría estaban

directamente vinculadas a las preocupaciones políticas del «personal político». Si nos entretuviéramos esta tarde jugando a los papelitos y si yo les dijera que escribieran las cinco cuestiones que les parecen más importantes en el tema de la enseñanza, seguramente obtendríamos una lista muy diferente de la que obtenemos al sacar las preguntas que fueron efectivamente planteadas por las encuestas de opinión. La pregunta: «¿Hay que introducir la política en los institutos?» (o variantes de la misma) se hizo muy a menudo, mientras que la pregunta: «¿Hay que modificar los programas?» o «¿Hay que modificar el modo de transmisión de los contenidos?» apenas se planteó. Lo mismo con «¿Hay que reciclar a los docentes?» Preguntas que son muy importantes, al menos desde otra perspectiva.

Las problemáticas que proponen las encuestas de opinión están subordinadas a intereses políticos, y esto pesa enormemente tanto sobre la significación de las respuestas como sobre la significación que se le confiere a la publicación de los resultados. La encuesta de opinión es, en el estado actual, un instrumento de acción política; su función más importante consiste, quizá, en imponer la ilusión de que existe una opinión pública como sumatoria puramente aditiva de opiniones individuales; en imponer la idea de que existe algo que sería como la media de las opiniones o la opinión media. La «opinión pública» que aparece en las primeras páginas de los periódicos en forma de porcentajes (el 60% de los franceses están a favor de...), esta opinión pública es un simple y puro *artefacto* cuya función es disimular que el estado de la opinión en un momento dado es un sistema de fuerzas, de tensiones, y que no hay nada más inadecuado para representar el estado de la opinión que un porcentaje.

Sabemos que todo ejercicio de la fuerza va acompañado por un discurso cuyo fin es legitimar la fuerza del que la ejerce; se puede decir incluso que lo propio de toda relación de fuerza es el hecho de que sólo ejerce toda su fuerza en la medida en que se disimula como tal. En suma, expresándolo de forma sencilla, el hombre político es el que dice: «Dios está de nuestra parte». El equivalente de «Dios está de nuestra parte» es hoy en día «la opinión pública está de nuestra parte». He

aquí el efecto fundamental de la encuesta de opinión: constituir la idea de que existe una opinión pública unánime y, así, legitimar una política y reforzar las relaciones de fuerza que la sostienen o la hacen posible.

Tras haber dicho al principio lo que quería decir al final, voy a tratar de señalar muy rápidamente cuáles son las operaciones mediante las que se produce este *efecto de consenso*. La primera operación, que tiene como punto de partida el postulado de que todo el mundo debe tener una opinión, consiste en ignorar los no-contestan[61]. Por ejemplo, le preguntas a la gente: «¿Está usted a favor del gobierno Pompidou?» Registras un 30% de no-contestan, un 20% de sí, un 50% de no. Puedes decir: la parte de personas en contra es superior a la parte de personas a favor y después queda este residuo del 30%. También puedes volver a calcular los porcentajes a favor y en contra excluyendo los no-contestan. Esta simple elección es una operación teórica de una importancia fantástica sobre la que quisiera reflexionar con ustedes.

Eliminar los no-contestan es hacer lo que se hace en una consulta electoral donde hay papeletas en blanco o nulas; es imponerle a la encuesta de opinión la filosofía implícita de la consulta electoral. Si se mira con mayor atención, se observa que la tasa de no-contestan es más elevada de forma general entre las mujeres que entre los hombres, que la distancia entre mujeres y hombres se eleva a medida que los problemas planteados son más específicamente políticos. Otra observación: cuanto más trata una pregunta sobre problemas de saber, de conocimiento, mayor es la distancia entre las tasas de no-contestan de los más instruidos y las de los menos instruidos. A la inversa, cuando las preguntas tratan de problemas éticos las variaciones de los no-contestan por nivel de instrucción son pequeñas (ejemplo: «¿Hay que ser severo con los hijos?»). Otra observación: cuanto más trata una pregunta sobre problemas

[61] *Les non-réponses*: bajo esta denominación están comprendidos, en francés, los «no sabe» y los «no contesta» de las encuestas. Para no sobrecargar el texto con siglas hemos preferido traducirla por «no-contestan», dando por entendido que se corresponde con estos dos apartados (NS/NC) (N. del T.).

conflictivos, sobre un nudo de contradicciones (por ejemplo, una pregunta sobre la situación en Checoslovaquia para personas que votan comunista), cuantas más tensiones le genera una pregunta a una categoría determinada, más frecuentes son los no-contestan en esta categoría. Por consiguiente, el simple análisis estadístico de los no-contestan proporciona una información sobre lo que significa la pregunta, así como sobre la categoría considerada, hallándose ésta definida tanto por *la probabilidad* que tiene *de tener una opinión*, como por la probabilidad condicional de tener una opinión a favor o en contra.

El análisis científico de las encuestas de opinión muestra que no existe prácticamente problema ómnibus ni pregunta que no sea reinterpretada en función de los intereses de las personas a quienes se plantea, por lo que el primer imperativo es preguntarse a qué pregunta creyeron responder las distintas categorías de encuestados. Uno de los efectos más perniciosos de la encuesta de opinión consiste precisamente en conminar a las personas a responder a preguntas que no se han planteado. Así, por ejemplo, las preguntas que giran en torno a problemas de moral, ya se trate de preguntas sobre la severidad de los padres, las relaciones entre profesores y alumnos, la pedagogía directiva o no directiva, etc., problemas cuya percepción como problemas éticos aumenta a medida que se desciende en la jerarquía social, al tiempo que pueden ser problemas políticos para las clases superiores: uno de los efectos de la encuesta consiste en transformar respuestas éticas en respuestas políticas por el simple efecto de imposición de problemática.

En realidad, hay varios principios a partir de los cuales se puede generar una respuesta. Tenemos, en primer lugar, lo que se puede llamar la *competencia política* en referencia a una definición a la vez arbitraria y legítima, es decir, dominante y disimulada como tal, de la política. Esta competencia política no se halla universalmente distribuida. Varía *grosso modo* como el nivel de instrucción. En otras palabras, la probabilidad de tener una opinión sobre todas las cuestiones que suponen un saber político es comparable a la probabilidad de ir al museo. Se observan diferencias fantásticas: donde un estudiante comprometido en un movimiento izquierdista percibe quince divisiones a la izquierda del PSU, para un mando intermedio no

hay nada. En la escala política (extrema-izquierda, izquierda, centro-izquierda, centro, centro-derecha, derecha, extrema-derecha, etc.) que las encuestas de «ciencia política» emplean como algo sin vuelta de hoja, algunas categorías sociales utilizan intensamente un pequeño rincón de la extrema izquierda; otras utilizan únicamente el centro; otras utilizan toda la escala. Al final, una elección es la agregación de espacios completamente distintos; se suma a personas que miden en centímetros con personas que miden en kilómetros o, más bien, a personas que puntúan de 0 a 20 con personas que puntúan entre 9 y 11. La competencia se aprecia, entre otras cosas, por el grado de finura de percepción (ocurre lo mismo en estética, algunos pueden distinguir los cinco o seis estilos sucesivos de un solo pintor).

Podemos llevar la comparación un poco más lejos. En materia de percepción estética, tenemos en primer lugar una condición de posibilidad: es preciso que las personas piensen la obra de arte como una obra de arte; a continuación, habiéndola percibido como obra de arte, es preciso que posean las categorías de percepción para construirla, estructurarla, etc. Supongamos una pregunta formulada así: «¿Está usted a favor de una educación directiva o por una educación no directiva?» Para algunos, esta pregunta puede constituirse como política, al integrarse la representación de las relaciones padres-hijos en una visión sistemática de la sociedad; para otros, es una pura cuestión de moral. Así, el cuestionario que hemos elaborado y en el que le preguntamos a la gente si, para ellos, es o no política hacer huelga, llevar el pelo largo, participar en un festival pop, etc., pone de manifiesto variaciones muy amplias por clases sociales. La primera condición para responder de forma adecuada a una cuestión política es, por tanto, ser capaz de constituirla como política; la segunda, tras haberla constituido como política, es ser capaz de aplicarle categorías específicamente políticas, que pueden ser más o menos adecuadas, más o menos refinadas, etc. Estas son las condiciones específicas de producción de opiniones, las que la encuesta de opinión supone que se cumplen de forma universal y uniforme con el primer postulado según el cual todo el mundo puede producir una opinión.

Segundo principio a partir del cual las personas pueden producir una opinión: lo que llamo el «*ethos* de clase» (por no decir «ética de clase»), es decir, un sistema de valores implícitos que las personas han interiorizado desde la infancia y a partir del cual generan respuestas a problemas extremadamente distintos. Las opiniones que las personas pueden intercambiar a la salida de un partido de fútbol entre Roubaix y Valenciennes le deben una buena parte de su coherencia, de su lógica, al *ethos* de clase. Una multitud de respuestas a las que se considera respuestas políticas se producen en realidad a partir del *ethos* de clase y pueden asumir, a la vez, una significación completamente distinta cuando se las interpreta en el terreno político. Aquí he de referirme a una tradición sociológica, muy extendida sobre todo entre determinados sociólogos de la política en Estados Unidos, que hablan habitualmente de un conservadurismo y autoritarismo de las clases populares. Estas tesis se basan en la comparación internacional de encuestas o de elecciones, que tienden a mostrar que cada vez que se interroga a las clases populares, sea en el país que sea, sobre problemas referentes a las relaciones de autoridad, la libertad individual, la libertad de prensa, etc., dan respuestas más «autoritarias» que las otras clases; y se concluye de manera global que existe un conflicto entre los valores democráticos (en el autor en que pienso, Lipset, se trata de los valores democráticos americanos) y los valores que han interiorizado las clases populares, valores de tipo autoritario y represivo. De ahí sacan una especie de visión escatológica: elevemos el nivel de vida, elevemos el nivel de instrucción y, como la propensión a la represión, al autoritarismo, etc., va unida a bajos ingresos, a bajo nivel de instrucción, etc., produciremos así buenos ciudadanos de la democracia americana. En mi opinión, lo que está en cuestión es la significación de las respuestas a determinadas preguntas. Supongamos un conjunto de preguntas de este tipo: ¿Está usted a favor de la igualdad entre los sexos? ¿Está usted a favor de la libertad sexual de los cónyuges? ¿Está usted a favor de una educación no represiva? ¿Está usted a favor de la nueva sociedad?, etc. Supongamos otro conjunto de preguntas del tipo: ¿Deben hacer huelga los profesores cuando ven amenazada su situación? ¿Deben ser solidarios los do-

centes con el resto de funcionarios en los períodos de conflicto social?, etc. Estos dos conjuntos de preguntas arrojan respuestas de estructura estrictamente inversa en relación con la clase social: el primer conjunto de preguntas, que se refiere a un determinado tipo de innovación en las relaciones sociales, en la forma simbólica de las relaciones sociales, suscita tantas más respuestas a favor cuanto más nos elevamos en la jerarquía social y en la jerarquía según el nivel de instrucción; a la inversa, las preguntas que tratan sobre las transformaciones reales de las relaciones de fuerza entre las clases suscitan cada vez más respuestas en contra a medida que nos elevamos en la jerarquía social.

En suma, la proposición «las clases populares son represivas» no es ni verdadera ni falsa. Es verdadera en la medida en que, ante todo un conjunto de problemas como los que atañen a la moral doméstica, a las relaciones entre generaciones o entre sexos, las clases populares tienen tendencia a mostrarse mucho más rigoristas que las otras clases sociales. Por el contrario, en las cuestiones de estructura política, que ponen en juego la conservación o transformación del orden social, y no sólo la conservación o transformación de los modos de relación entre los individuos, las clases populares son mucho más partidarias de la innovación, es decir, de una transformación de las estructuras sociales. Podemos ver cómo algunos de los problemas planteados –y a menudo mal planteados– en mayo de 1968, en el conflicto entre el partido comunista y los izquierdistas, están relacionados de forma muy directa con el problema central que he tratado de plantear esta tarde, el de la naturaleza de las respuestas, es decir, del principio a partir del cual se producen. La oposición que he establecido entre estos dos grupos de preguntas nos remite, en efecto, a la oposición entre dos principios de producción de opiniones: un principio específicamente político y un principio ético, siendo el problema del conservadurismo de las clases populares producto de la ignorancia de esta distinción.

El efecto de imposición de problemática, efecto ejercido por toda encuesta de opinión y por toda interrogación política (comenzando por la electoral), deriva del hecho de que las preguntas planteadas en una encuesta de opinión no son pre-

guntas que se les planteen realmente a todas las personas interrogadas, así como del hecho de que las respuestas no son interpretadas en función de la problemática por referencia a la cual han respondido las diferentes categorías de encuestados. Así, la *problemática dominante* –de la que proporciona una imagen la lista de preguntas planteadas en los dos últimos años por los institutos de opinión–, es decir, la problemática que les interesa esencialmente a las personas que detentan el poder y que quieren estar informadas sobre los medios de organizar su acción política, la dominan de manera muy desigual las diferentes clases sociales. Y, cuestión importante, éstas se hallan más o menos capacitadas para producir una contra-problemática. Con motivo del debate televisado entre Servan-Schreiber y Giscard d'Estaing, un instituto de sondeos de opinión hizo preguntas del tipo: «¿Depende el éxito escolar de los dones, de la inteligencia, del trabajo, del mérito?» Las respuestas recogidas ofrecen de hecho una información (ignorada por los que las producían) sobre el grado de conciencia que las diferentes clases sociales tienen de las leyes de la transmisión hereditaria del capital cultural: la adhesión al mito del don y del ascenso social por la escuela, de la justicia escolar, de la equidad de la distribución de los puestos en función de las titulaciones, etc., es muy fuerte en las clases populares. La contra-problemática puede existir para algunos intelectuales, pero no tiene fuerza social a pesar de haber sido recogida por algunos partidos y grupos. La verdad científica está sometida a las mismas leyes de difusión que la ideología. Una proposición científica es como una bula papal sobre el control de la natalidad, sólo predica a convertidos.

Se suele asociar la idea de objetividad en una encuesta de opinión al hecho de hacer la pregunta en los términos más neutros posibles con el fin de darles todas sus oportunidades a todas las respuestas. En realidad, la encuesta de opinión se hallaría sin duda más próxima a lo que ocurre en la realidad si, transgrediendo completamente las reglas de la «objetividad», se les ofreciera a las personas los medios para situarse como se sitúan realmente en la práctica real, es decir, en referencia a opiniones ya formuladas; si en lugar de decir, por ejemplo, «algunas personas están a favor del control de la natalidad,

otras están en contra, ¿y usted...?», se enunciaran una serie de posicionamientos explícitos de los grupos autorizados para constituir y difundir las opiniones, de manera que la gente pudiera situarse en referencia a respuestas ya constituidas. Se suele hablar de «tomas de posición»; hay posiciones que ya están previstas y que se *toman*. Pero no se las toma al azar. Se toman las posiciones que se está predispuesto a tomar en función de la posición que se ocupa en un campo determinado. Un análisis riguroso tiene como objetivo explicar las relaciones entre la estructura de las posiciones a tomar y la estructura del campo de las posiciones objetivamente ocupadas.

Si las encuestas de opinión captan muy mal los estados virtuales de la opinión y, más exactamente, los movimientos de opinión, ello se debe, entre otras razones, a que la situación en la que aprehenden las opiniones es completamente artificial. En las situaciones en que se constituye la opinión, en particular las situaciones de *crisis*, las personas se hallan ante opiniones constituidas, ante opiniones sostenidas por grupos, de manera que elegir entre opiniones es, claramente, elegir entre grupos. Este es el principio del *efecto de politización* que produce la crisis: hay que elegir entre grupos que se definen políticamente y definir cada vez más tomas de posición en función de principios explícitamente políticos. De hecho, lo que me parece importante es que la encuesta de opinión trata a la opinión pública como una simple suma de opiniones individuales, recogidas en una situación que, en el fondo, es la de la cabina electoral, donde el individuo va furtivamente a expresar en aislamiento una opinión aislada. En las situaciones reales, las opiniones son fuerzas y las relaciones entre opiniones son conflictos de fuerza entre los grupos.

Otra ley se desprende de estos análisis: se tienen más opiniones sobre un problema cuanto más interesado se está por este problema, es decir, cuanto más interés se tiene en este problema. Por ejemplo, en relación al sistema de enseñanza la tasa de respuestas está íntimamente unida al grado de proximidad respecto al sistema de enseñanza, y la probabilidad de tener una opinión varía en función de la probabilidad de tener poder sobre aquello de lo que se opina. La opinión que se afirma como tal, espontáneamente, es la opinión de personas

cuya opinión tiene peso, como se suele decir. Si un ministro de educación actuase en función de una encuesta de opinión (o, al menos, a partir de una lectura superficial de la encuesta), no haría lo que hace cuando actúa realmente como político, es decir, a partir de las llamadas de teléfono que recibe, de la visita de tal responsable sindical, de tal decano, etc. En realidad, actúa en función de estas fuerzas de opinión realmente constituidas que sólo se manifiestan a su percepción en la medida en que tienen fuerza y en que tienen fuerza porque están movilizadas.

Tratándose de prever lo que va a ser de la universidad en los próximos diez años, pienso que la opinión movilizada constituye la mejor base. De todas formas, el hecho, del que dejan constancia los no-contestan, de que las disposiciones de determinadas categorías no accedan al estatuto de opinión –es decir, de discurso constituido que pretende una coherencia, que pretende ser escuchado, imponerse, etc.–, no debe llevarnos a concluir que en situaciones de crisis las personas que no tenían ninguna opinión elegirían al azar: si el problema se halla constituido políticamente para ellos (problemas de salario, de cadencias de trabajo para los obreros), elegirán en términos de competencia política; si se trata de un problema que para ellos no está constituido políticamente (relaciones represivas en el interior de la empresa) o si está en vías de constitución, se guiarán por el sistema de disposiciones profundamente inconsciente que orienta sus elecciones en los ámbitos más diferentes, desde la estética o el deporte hasta las preferencias económicas. La encuesta de opinión tradicional ignora al mismo tiempo los grupos de presión y las disposiciones virtuales que pueden no expresarse en forma de discurso explícito. Por ello es incapaz de generar la menor previsión razonable sobre lo que pasaría en situación de crisis.

Supongamos un problema como el del sistema de enseñanza. Se puede preguntar: «¿qué piensa usted de la política de Edgar Faure?» Es una pregunta muy parecida a una consulta electoral, en el sentido de que es la noche en que todos los gatos son pardos: todo el mundo está en general de acuerdo sin saber sobre qué; sabemos lo que significó el voto por unanimidad de la ley Faure en la Asamblea Nacional. A continuación se pregunta: «¿está usted a favor de la introducción de la política en los institutos?» Aquí se observa un corte muy claro. Ocurre lo mismo cuando se pregunta: «¿pueden hacer huelga los profesores?» En este caso, los miembros de las clases populares, por una transferencia de su competencia política específica, saben qué responder. Se puede preguntar además: «¿hay que transformar los programas? ¿Está usted a favor de la evaluación continua? ¿Está usted a favor de la introducción de los padres de alumnos en los consejos de profesores? ¿Está usted a favor de la supresión del examen de agregación?, etc.». Bajo la pregunta «¿está usted a favor de Edgar Faure?» subyacían todas estas preguntas y las personas han tomado posición de golpe sobre un conjunto de problemas que un buen cuestionario sólo podría plantear mediante al menos sesenta preguntas en las que se observarían variaciones en todos los sentidos. En un caso, las opiniones estarían asociadas positivamente a la posición en la jerarquía social; en otro, negativamente; en algunos casos, la asociación sería muy fuerte; en otros, muy débil, o incluso no se daría en absoluto. Basta con pensar que una consulta electoral representa el límite de una pregunta como «¿está usted a favor de Edgar Faure?» para comprender que los especialistas de sociología política puedan afirmar que la relación que se observa habitualmente, en casi todos los ámbitos de la práctica social, entre la clase social y las prácticas o las opiniones, es muy pequeña cuando se trata de fenómenos electorales, hasta el punto de que algunos no dudan en concluir que no hay ninguna relación entre la clase social y el hecho de votar derechas o izquierdas. Si tienen en cuenta que una consulta electoral plantea en una única pregunta sincrética lo que sólo se podría aprehender razonablemente en doscientas preguntas, que unos miden en centímetros, otros en kilómetros, que la estrategia de los candidatos consiste en plantear mal las cuestiones y en jugar al máximo con el disimulo de las divergencias para ganarse los votos indecisos, y tantos otros efectos, llegarán a la conclusión de que quizás haya que plantear al revés la cuestión tradicional de la relación entre el voto y la clase social y preguntarse cómo es posible que a pesar de todo se constate una relación, aunque sea pequeña; e interrogarse sobre la función del sistema electoral, instrumento que, por su propia ló-

gica, tiende a atenuar los conflictos y las divergencias. Lo que es verdad es que estudiando el funcionamiento de la encuesta de opinión uno puede hacerse una idea de la manera en que funciona este tipo particular de encuesta de opinión que es la consulta electoral, así como del efecto que produce.

En suma, he querido decir que la opinión pública no existe, al menos bajo la forma que le atribuyen los que tienen interés en afirmar su existencia. He dicho que existen, por una parte, opiniones constituidas, movilizadas, de grupos de presión movilizados en torno a un sistema de *intereses* explícitamente formulados; y, por otra, disposiciones que, por definición, no son opinión si se entiende por tal, como he hecho a lo largo de todo este análisis, algo que puede formularse discursivamente con una cierta pretensión a la coherencia. Esta definición de opinión no es mi opinión sobre la opinión. Es simplemente la explicitación de la definición que ponen en juego las encuestas de opinión cuando le piden a la gente que tome posición respecto a opiniones formuladas y cuando producen, por simple agregación estadística de las opiniones así producidas, este artefacto que es la opinión pública. Simplemente digo que la opinión pública en la acepción implícitamente admitida por los que hacen encuestas de opinión o por los que utilizan sus resultados, simplemente digo que esta opinión no existe.

19. Cultura y política[62]

Me encantaría escapar del ritual de la conferencia y considero lo que voy a decir como una especie de oferta, esperando que en función de la oferta que voy a hacer se defina una demanda y podamos negociar.

Una de las dificultades de la comunicación entre el sociólogo y sus lectores se debe al hecho de que estos últimos se enfrentan a un producto del que, generalmente, apenas saben nada de cómo se ha producido. Ahora bien, el conocimiento de las condiciones de producción del producto constituye una parte esencial de las condiciones de una comunicación racional de los resultados de la ciencia social. Los lectores se enfrentan a un producto acabado, que les viene dado en un orden que no es el del descubrimiento (por el hecho de que tiende a aproximarse a un orden deductivo, lo que a menudo hace sospechoso al sociólogo de producir teorías ya acabadas y de buscar a continuación algunas validaciones empíricas para ilustrarlas). El producto acabado, el *opus operatum*, oculta el *modus operandi*. Lo que circula entre la ciencia y los no-especialistas, o incluso entre una ciencia y los especialistas de otras ciencias (pienso, por ejemplo, en la lingüística en el momento en que ésta dominaba las ciencias sociales), lo que vehiculan los gran-

[62] Conferencia impartida en la Universidad de Grenoble el 29 de abril de 1980.

des órganos de celebración son, como mucho, los resultados, jamás las operaciones. Nunca se entra en las cocinas de la ciencia. Por supuesto, yo no puedo ofrecer aquí una película real de la investigación que me ha llevado a lo que voy a contarles. Voy a tratar de presentarles una película acelerada y un poco trucada, aunque con la intención de dar una idea de la manera en que trabaja el sociólogo.

Tras mayo del sesenta y ocho, con la intención de estudiar los conflictos que tienen lugar y en los que se juega el sistema de enseñanza, comencé a analizar todas las encuestas que habían realizado los institutos de sondeo en torno al sistema de enseñanza, así como los resultados de una encuesta sobre las transformaciones deseadas en el sistema escolar que se había administrado mediante la prensa. La información más interesante que proporcionaba esta encuesta era la estructura de la población de los que contestaban, distribuida por clase social, nivel de instrucción, sexo, edad, etc.: por ejemplo, la probabilidad que tenían las diferentes clases de responder a esta encuesta se correspondía en gran medida con sus probabilidades de tener acceso a la enseñanza superior. Concebida la respuesta a tal cuestionario en la lógica de la petición, la muestra espontánea de los que contestaban no era sino un grupo de presión compuesto por las personas que se sentían legítimas para responder porque eran las que gozaban de las prerrogativas del sistema escolar. Esta población, que no era representativa en el sentido estadístico del término, era muy representativa del grupo de presión que *de facto* iba a orientar el curso ulterior del sistema escolar. Así, dejando de lado las informaciones que esta encuesta proporcionaba sobre el sistema escolar, sobre las relaciones de fuerza entre los grupos que pretendían orientar su transformación, etc., uno podía centrarse en las características distintivas de los que contestaron que, debido a que estaban determinados a responder en función de su relación particular con el objeto de interrogación, decían sobre todo: estoy interesado en el sistema escolar y soy interesante para el sistema escolar, deben escucharme.

Siguiendo esta lógica, me vi llevado a contemplar desde otra perspectiva los no-contestan, que son un poco a las encuestas lo que las abstenciones a las consultas electorales, un

fenómeno tan normal en apariencia que se omite interrogarse por su sentido. El fenómeno de la abstención es una de esas cosas que todo el mundo conoce, del que todo el mundo habla y del que los «politólogos», adoptando un punto de vista puramente *normativo*, se lamentan ritualmente como de un obstáculo al buen funcionamiento de la democracia, sin tomarlo verdaderamente en serio. Ahora bien, si se tiene en cuenta lo que enseña el análisis de la estructura (en función de distintas variables) de una muestra espontánea se ve inmediatamente que, en el caso de una muestra representativa, los no-contestan (que, en determinadas preguntas, alcanzan a veces tasas superiores a las respuestas, cuestionando la representatividad estadística de éstas) contienen una información muy importante que se hace desaparecer por el mero hecho de volver a calcular los porcentajes excluyendo los no-contestan.

Todo grupo situado en presencia de un problema se caracteriza por una probabilidad de tener una opinión y, teniendo una opinión, por una *probabilidad condicional*, es decir, de segundo orden y, en consecuencia, segunda, completamente secundaria, de tener una opinión positiva o negativa. Teniendo presente lo que se obtenía del análisis de la muestra espontánea de los que contestaban a la encuesta sobre el sistema escolar, podemos ver en la probabilidad de responder característica de un grupo o de una categoría (por ejemplo, los hombres respecto a las mujeres, los habitantes de capital respecto a los de provincias) una medida de su «sentimiento» de estar a la vez autorizado y capacitado para responder, de ser un interlocutor legítimo, de tener voz y voto. El mecanismo mediante el que se expresa la opinión, comenzando por el voto, es un mecanismo censitario oculto.

Pero había que interrogarse en primer lugar sobre los factores que determinan a las personas interrogadas a responder o a «abstenerse» (más que a escoger entre una respuesta y otra). Las variaciones constatadas en las tasas de los no-contestan podían deberse a dos cosas: a las propiedades de los interrogados o a las propiedades de la pregunta. Tomarse en serio los no-contestan, las abstenciones, los silencios, por una constatación que constituye en realidad una construcción de objeto, es percibir de entrada que la información más importante que

ofrece una encuesta sobre un grupo no es la tasa de sí o no, la tasa de a favor o en contra, sino la tasa de no-contestan, es decir, la probabilidad, para este grupo, de *tener una opinión*. En el caso de las encuestas (que obedecen a una lógica muy semejante a la del voto) se dispone de las informaciones necesarias para analizar los factores que determinan esta probabilidad, en forma de tasas de no-contestan según diferentes variables, sexo, nivel de instrucción, profesión, problema planteado. Se observa, así, que las mujeres se abstienen con más frecuencia que los hombres y que la distancia entre hombres y mujeres crece a medida que, expresándolo de manera rápida, las preguntas son más políticas en el sentido habitual del término, es decir, a medida que exigen una cultura específica como la historia del campo político (como, por ejemplo, el conocimiento de los nombres de los políticos del pasado o del presente) o la problemática propia de los profesionales (como, por ejemplo, los problemas constitucionales o los problemas de política exterior, siendo el caso límite, donde la tasa de no-contestan es enorme, precisamente éste: ¿piensa usted que existe una relación entre el conflicto de Vietnam y el conflicto de Israel?). En el polo opuesto tenemos los problemas de moral (como: ¿hay que darles la píldora a las jóvenes menores de dieciocho años?, etc.) donde las diferencias entre hombres y mujeres desaparecen. Segunda variación altamente significativa, las tasas de no-contestan correlacionan también muy fuertemente con el nivel de instrucción: cuanto más nos elevamos en la jerarquía social más disminuye, permaneciendo todo lo demás igual, la tasa de no-contestan. Tercera correlación, aunque sea parcialmente redundante con la precedente: las tasas de no-contestan correlacionan fuertemente con la clase social (o la categoría socio-profesional, da lo mismo); también correlacionan fuertemente con la oposición provincias-París. En suma, a grandes rasgos, la tasa de no-contestan varía en proporción directa con la posición en las distintas jerarquías.

Esto parece querer decir que las personas tienen una probabilidad de abstenerse tanto mayor cuanto más política es la pregunta y cuanto menos competentes políticamente son. Pero es una simple tautología. En realidad, hay que preguntarse qué es ser competente. ¿Por qué son las mujeres menos compe-

tentes técnicamente que los hombres? La sociología espontánea ofrecerá inmediatamente veinte explicaciones: tienen menos tiempo, hacen las tareas domésticas, se interesan menos. Pero ¿por qué se interesan menos? Porque tienen menos competencia, tomando la palabra esta vez, no en el sentido técnico, sino en el sentido *jurídico* del término, como cuando se refiere a un tribunal. Tener competencia es tener el derecho y el deber de ocuparse de algo. En otras palabras, la verdadera ley que se halla oculta tras estas correlaciones aparentemente anodinas es que la competencia política, técnica, como todas las competencias, es una competencia social. Ello no significa que la competencia técnica no exista, sino que quiere decir que la propensión a adquirir lo que se llama la competencia técnica es tanto mayor cuanto más competente socialmente se sea, es decir, cuanto más se halle uno socialmente reconocido como digno de adquirir –y, por tanto, como alguien que ha de adquirir– esta competencia.

Este círculo, que tiene una vez más la apariencia de una mera tautología, es la forma por excelencia de la acción propiamente social que consiste en producir diferencias ahí donde no las había. La magia social puede transformar a las personas por el hecho de decirles que son diferentes; es lo que hacen las oposiciones (el 300 todavía es algo, el 301 no es nada); en otras palabras, el mundo social constituye diferencias por el hecho de designarlas. (La religión que, según Durkheim, se define por la constitución de una frontera entre lo sagrado y lo profano, sólo es un caso particular de todos los actos de institución de *fronteras* mediante los que se instauran diferencias de *naturaleza* entre realidades separadas «en realidad» por diferencias infinitesimales, a veces inaprehensibles.) Los hombres son más competentes técnicamente porque la política es de su competencia. La diferencia entre hombres y mujeres que aceptamos como algo evidente, porque se reencuentra en todas las prácticas, está basada en un abuso de autoridad social, en una asignación de competencias. La división del trabajo entre los sexos le otorga al hombre la política, al igual que le otorga el afuera, la plaza pública, el trabajo asalariado en el exterior, etc., mientras que condena a la mujer al interior, al trabajo oscuro, invisible, así como a la psi-

cología, al sentimiento, a la lectura de novelas, etc. En realidad, las cosas no son tan simples y la diferencia entre los sexos varía según la clase y la fracción de clase, especificándose en cada caso las propiedades impartidas a cada sexo. Así, por ejemplo, cuando en el espacio social en dos (en realidad, en tres) dimensiones que construí en *La distinción* se va desde abajo hacia arriba y hacia la izquierda, en dirección hacia las fracciones de la clase dominante más ricas en capital cultural y más pobres en capital económico, es decir, los intelectuales, la diferencia entre los sexos tiende a desaparecer: por ejemplo, entre los profesores la lectura de *Le Monde* es casi tan frecuente entre las mujeres como entre los hombres. Por el contrario, cuando uno se eleva, pero hacia la derecha del espacio, hacia la burguesía tradicional, la diferencia también disminuye, pero de manera mucho menos acusada. Y todo tiende a confirmar que las mujeres situadas en el lado del polo intelectual, a quienes se les reconoce socialmente la competencia política, tienen en asuntos de política disposiciones y competencias que difieren infinitamente menos de las de los hombres correspondientes de lo que difieren de las de las mujeres de las otras fracciones de clase o de las otras clases.

Así, se puede admitir que son competentes técnicamente los que están socialmente designados como competentes y que basta con designar a alguien como competente para imponerle una propensión a adquirir la competencia técnica que fundamenta a su vez su competencia social. Esta hipótesis también sirve para explicar los efectos del capital escolar. Aquí he de hacer un rodeo. Observamos en todas las investigaciones una correlación muy fuerte entre el capital escolar, medido por los títulos escolares, y las competencias en ámbitos que el sistema escolar no enseña en absoluto o que finge enseñar, como la música, la historia del arte, etc. No se puede recurrir a la explicación directa por la inculcación. En realidad, entre los efectos más ocultos, más secretos, del sistema escolar está el que denomino efecto de asignación estatutaria, el efecto de «nobleza obliga», el que incesantemente pone en juego el sistema escolar mediante el efecto de asignación (el hecho de poner a alguien en una clase noble, la segunda C en la actualidad, le conmina a ser noble, a estar a la altura de la clase que se le atribuye). Y los títulos escolares –especialmente, por supuesto, los más prestigiosos– actúan de acuerdo a la misma lógica: asignan a sus titulares a clases que les conminan a tener «clase». El hecho de ser designado como escolarmente competente –por tanto, como socialmente competente– «implica», por ejemplo, la lectura de *Le Monde,* la visita a museos, la compra de una cadena musical y, por supuesto, en lo que nos interesa aquí, la adquisición de una competencia política. Tenemos aquí otro efecto de esta especie de poder mágico de distinguir a las personas por el hecho de decir *con autoridad* que son diferentes, *distinguidas*; o, más bien, por la propia lógica de instituciones como la institución nobiliaria o la escolar, que constituyen a las personas como diferentes y que producen en ellas diferencias permanentes, ya sea exteriores y separables de la persona como los galones, ya sea inscritas en la propia persona, como una determinada manera de hablar, un acento o lo que se llama la *distinción*. En suma, ahí donde se podría decir ingenuamente que las personas son tanto más cultas en política, tanto más competentes en política, cuanto más instruidas están, hay que decir, en mi opinión, que los que se hallan socialmente designados como competentes, como titulares del derecho y el deber de interesarse en política, tienen mayores probabilidades de convertirse en lo que son, de convertirse en lo que se les dice que son, es decir, en competentes en política.

Un mecanismo como el que acabo de describir provoca que un determinado número de personas se eliminen del juego político (al igual que se eliminan del sistema escolar diciendo que no les interesa); y que los que se eliminan *espontáneamente* sean más o menos los mismos que los dominantes eliminarían si tuvieran el poder de hacerlo. (Sabemos que los regímenes censitarios del pasado eliminaban jurídicamente a las personas que no tenían voz ni voto porque no tenían títulos de propiedad, títulos escolares o títulos nobiliarios.) Pero el sistema censitario que conocemos está oculto, lo que constituye una enorme diferencia. Las personas que se eliminan lo hacen en gran medida porque no se reconocen competentes para hacer política. La representación social de la competencia que se les asigna socialmente (especialmente por el sistema escolar, que se ha convertido en uno de los principales agentes de asigna-

ción de la competencia) se convierte en una disposición inconsciente, en un gusto. Los que se eliminan colaboran en cierta manera en su propia eliminación, tácitamente reconocida como legítima por aquellos que son sus víctimas.

Así, la probabilidad de responder a una pregunta objetivamente política (y muy desigualmente percibida como tal en función de las mismas variables que determinan las probabilidades de responder) está vinculada a un conjunto de variables muy similar al que rige el acceso a la cultura. En otras palabras, las probabilidades de producir una opinión política se distribuyen aproximadamente como las probabilidades de ir a museos. Pero también hemos visto que los factores de diferenciación de las probabilidades de responder a cualesquiera preguntas actúan con una fuerza mayor a medida que las preguntas se formulan en un lenguaje más político, es decir, para explicarme, en un lenguaje más Sciences Politiques. En otras palabras, la diferencia entre hombres y mujeres y, sobre todo, entre los más instruidos y los menos instruidos es especialmente grande cuando se trata de preguntas del estilo Sciences Politiques o ENA (del tipo: ¿cree usted que la ayuda a los países en vías de desarrollo debe crecer con el PNB?).

¿Qué significa esto? Para producir una respuesta a la pregunta «¿los amigos de mis amigos son mis amigos?» puedo, como señala Pierre Greco, bien pensar en mis amigos concretos (¿son realmente fulano y mengana amigos de zutano, o no?), bien recurrir al cálculo lógico, cosa que ustedes harían muy fácilmente. (Es la forma de responder que exige el sistema escolar: se responde sin pensar en nada especial.) Podemos ver que estas dos formas de responder son solidarias de dos relaciones distintas con el lenguaje, con las palabras, con el mundo, con los demás. Las preguntas «propiamente políticas» son preguntas que hay que responder a la manera del cálculo lógico. Son preguntas que exigen la postura «pura», la que exige el sistema escolar, la que exige el uso escolar del lenguaje. Platón dice en algún sitio: «Opinar es hablar». La definición de opinión contiene todo un implícito que olvidamos porque somos los productos de un sistema en el que hay que hablar (generalmente por hablar, a veces para no decir nada) si se quiere sobrevivir. La opinión, tal como la he definido implícita-

mente hasta ahora, es una opinión verbalizada-verbalizable, producida como respuesta a una pregunta explícitamente verbalizada, y de una manera tal que la respuesta suponga una relación al lenguaje neutralizada-neutralizante. Para responder a una pregunta de ciencia política del estilo de la que mencioné hace un momento (¿existe relación entre la guerra de Israel, etc.?) es preciso adoptar una postura análoga a la que exige, por ejemplo, la disertación, una disposición que se presupone también en toda una multitud de conductas, como el hecho de mirar un cuadro interesándose por la forma, por la composición, en lugar de fijarse únicamente en la cosa representada. Esto quiere decir que ante la opinión definida como palabra, y como palabra que supone esta relación al objeto neutralizante-neutralizada, pueden existir desigualdades del mismo tipo de las que hay ante la obra de arte, sin que ello pueda llevarnos a concluir que los que no saben opinar, en el sentido de hablar, no tengan algo, que no puedo denominar opinión política –ya que la opinión supone el discurso– y que llamaré un sentido político.

Por ejemplo, en el problema de las clases sociales los encuestados pueden mostrarse totalmente incapaces de responder a la pregunta de la existencia de las clases sociales o incluso de su propia posición en el espacio social (¿pertenece usted a las clases inferiores, medias o superiores?), teniendo, sin embargo, un sentido de clase totalmente infalible: aunque no puedan tematizar, objetivar su posición, toda su actitud respecto al encuestador se rige por un sentido de la distancia social que dice exactamente dónde están y dónde está el encuestador, así como cuál es la relación social entre ambos. Un ejemplo que se me ocurre: un sociólogo americano observó que la probabilidad de hablarle a alguien de política se incrementa a medida que esta persona tiene opiniones políticas más cercanas a las de uno. ¿Cómo se las arregla la gente para saber que las personas a las que van a hablar de política tienen las mismas opiniones que ellos? Es un bonito ejemplo de sentido práctico. Hay magníficos análisis de Goffman sobre los encuentros entre desconocidos y sobre todo el trabajo que realizan las personas para diagnosticar lo que se puede decir y lo que no se puede decir, hasta dónde se puede llegar, etc. En caso de in-

certidumbre, todavía podemos hablar de la lluvia o del buen tiempo, el tema menos conflictivo que pueda existir. El sociólogo se ocupa de personas que saben mejor que él, de una manera práctica, lo que él intenta saber: ya se trate de empresarios o de subproletarios, ha de transponer al nivel explícito cosas que la gente sabe perfectamente, pero de otra manera, es decir, sin saberlo de verdad. Muchas veces no encuentra ninguna ayuda en lo que las personas dicen de lo que hacen o de lo que saben. El sentido de la orientación política puede guiar determinadas elecciones políticas prácticas sin acceder al discurso y se verá desconcertado, desarmado, ante las situaciones en que habría que responder al nivel del discurso (es lo que provoca que, salvo en el tema de las elecciones, las encuestas de opinión apenas sirvan para predecir porque no pueden captar aquello que no está constituido lingüísticamente). Esto significa que, al contrario de lo que se podría creer, los que se abstienen, no responden o responden un poco al azar (todo parece indicar que la probabilidad de que la elección de una de las respuestas propuestas sea aleatoria se incrementa a medida que la tasa de no-contestan de la categoría es mayor) no están disponibles para cualquier acción (esto sería otra ilusión de intelectual). Se reducen a lo que los teólogos de la Edad Media denominaban con una palabra magnífica: la *fides implicita*, la fe implícita, una fe que está más acá del discurso, reducida al sentido práctico. ¿Cómo eligen? Las clases más desprovistas de la capacidad de opinión, los que se reducen a la *fides implicita*, hacen elecciones en dos grados. Si se les dice: piensa usted que existe una relación entre esto y aquello, no saben, sino que delegan a una instancia que eligen la tarea de hacer sus elecciones por ellos. Es un hecho social muy importante. Todas las Iglesias adoran la *fides implicita*. La idea de *fides implicita* contiene la idea de entrega de sí.

Podemos describir la política por analogía con un fenómeno de mercado, de oferta y demanda: un cuerpo de profesionales de la política, definido como el que detenta el monopolio de hecho de la producción de discursos reconocidos como políticos, produce un conjunto de discursos que se ofertan a personas dotadas con un gusto político, es decir, con una capacidad muy desigual de discernir entre los discursos ofer-

tados. Estos discursos serán recibidos, comprendidos, percibidos, seleccionados, elegidos, aceptados, en función de una competencia técnica y, de manera más precisa, de un sistema de clasificación *[classement]* cuya agudeza y sutileza de diferenciación variará en función de las variables que definen la competencia social. Se hace imposible comprender el efecto propiamente simbólico de los productos ofertados si se los piensa como directamente inducidos por la demanda o como inspirados por una especie de transacción directa o de regateo consciente con el público. Cuando se dice de un periodista que es el vocero del episcopado o el lacayo del capitalismo se está sosteniendo la hipótesis de que busca conscientemente ajustarse a las expectativas de su público y que pretende satisfacerlas directamente. De hecho, el análisis de los universos de producción cultural, ya se trate de los críticos de teatro y de cine o de los periodistas políticos, del campo intelectual o del campo religioso, muestra que los productores no producen –o, en todo caso, mucho menos de lo que se cree– en referencia a su público, sino en referencia a sus competidores. Pero ésta es aún una descripción demasiado finalista, que podría hacer pensar que escriben con el deseo consciente de distinguirse. En realidad, producen mucho más en función de la posición que ocupan en un determinado espacio de competencia. Se puede mostrar, por ejemplo, cómo, en este espacio de competencia, los partidos, como los periódicos, sufren constantemente el empuje de dos tendencias antagónicas, una que les impele a acentuar las diferencias, incluso artificialmente, para distinguirse, para ser perceptibles por personas dotadas con un cierto sistema de clasamiento *[classement]* (p. ej., RPR, UDF[63]), y otra que les impele a extender su base anulando las diferencias.

Así, del lado de la producción, tenemos un espacio de competencia que posee su lógica autónoma, su historia (su Con-

[63] RPR: *Rassemblement por la République* –Unión por la República–; UDF: *Union pour la Democratie Française* –Unión por la Democracia Francesa–. Se trata de los dos partidos más importantes de la derecha –o «centro-derecha»– francesa, surgidos tras la escisión del gaullista UNR –*Union pour la Nouvelle République* (N. del T.).

greso de Tours, por ejemplo), que es muy importante, porque en política como en arte no puedes comprender las últimas estrategias si no conoces la historia del campo, que es relativamente autónoma en relación a la historia general. Por otra parte, del lado del consumo, tenemos un espacio de clientes que van a percibir y apreciar los productos ofertados en función de categorías de percepción y apreciación que varían en función de diferentes variables. El estado de la distribución de las opiniones políticas en un momento dado del tiempo es, así, el encuentro de dos historias relativamente independientes: es el encuentro entre una oferta elaborada en función, no de la demanda, sino de las constricciones específicas de un espacio político que tiene su propia historia, y una demanda que, a pesar de ser el producto de todas las historias singulares en cuyo curso se han constituido las disposiciones políticas, se organiza de acuerdo a una estructura homóloga.

Hay un punto sobre el que quisiera volver rápidamente porque lo he mencionado de manera muy elíptica y ello puede inducir a confusión; es el problema de la relación entre los partidos, y en particular el Partido Comunista, y la *fides implicita*. Todo parece indicar que, a medida que un partido situado en el espacio relativamente autónomo de producción de opiniones encuentra una parte cada vez más importante de su clientela en el sector del espacio de consumidores que se halla condenado a la *fides implicita*, más tendrá, si se me permite la expresión, las manos libres, y más será su historia una historia relativamente autónoma. Cuanto más desprovista se halla una categoría social (podemos tomar el límite, es decir, las mujeres que trabajan como peones especializados –por lo demás, mayoritarias en la categoría–, de provincias, sin estudios, que tienen una competencia estatutaria nula, a la vez que una competencia técnica casi nula), más está respecto a su partido, al partido de su elección, en el estado de absoluta entrega de sí. Se sigue de eso que, tratándose de un partido situado en el espacio relativamente autónomo de los partidos, sus estrategias tendrán la libertad de determinarse de forma tanto más completa en función de las necesidades de la competencia con los otros partidos (los acontecimientos recientes proporcionan una verificación empírica lo suficientemente evidente como para que no tenga necesidad de argumentarlo) cuanto mayor sea la parte de su clientela que esté compuesta por aquellos que le dieron de una vez por todas un cheque en blanco. Esto es algo que habría que tomar en cuenta en los análisis de los fenómenos de burocratización de los partidos revolucionarios, ya se trate del Partido Comunista Francés o del Partido Comunista de la Unión Soviética. (También habría que tomar en cuenta, por supuesto, la lógica específica de la *delegación*, que tiende a desposeer en beneficio de los profesionales, de los permanentes, a quienes no les son completamente anuentes.) Esto significa que las leyes de bronce de las oligarquías, es decir, la tendencia del poder, aun revolucionario, a concentrarse en las manos de unos pocos, tendencia que los neo-maquiavélicos presentan como una fatalidad de las burocracias políticas, se ve formidablemente favorecida por esta relación de *fides implicita*.

Por esta razón he de aludir rápidamente, para terminar, al problema de las condiciones del paso del sentido político práctico al estado explícito. Labov ha puesto de manifiesto que los obreros, en Estados Unidos, presentan una resistencia muy fuerte a la aculturación en materia de pronunciación porque, según él, identifican inconscientemente su acento de clase con su virilidad. Como si su sentido de clase se alojara en el fondo de la garganta, como si una determinada manera gutural, llamada viril, de hablar fuera un rechazo totalmente inconsciente del modo de locución dominante, una defensa de la identidad de la clase obrera que también puede alojarse en una manera de mover los hombros, etc. (esto tendrá un papel muy importante en la elección de delegados: los delegados CGT tienen un aspecto de un tipo particular y sabemos que, en las relaciones entre izquierdistas y comunistas, los índices corporales, el pelo largo o corto, el estilo de la indumentaria, juegan un papel muy importante). Tenemos, por tanto, este sentido de clase, profundamente incrustado en el cuerpo, en la relación al cuerpo que es una relación a la clase, y después tenemos lo que se denomina la conciencia y la toma de conciencia. Es uno de los terrenos predilectos de la fabulación populista. Desde sus orígenes, en el propio Marx, el problema de la toma de conciencia se planteó más o menos como

se plantean los problemas de la teoría del conocimiento. Creo que lo que he dicho esta tarde ayuda a plantear este problema de una manera un poco más realista en la forma del problema del paso de estas especies de disposiciones profundas, corporales, en las que la clase se vive sin tematizarse como tal, a modos de expresión verbales y no verbales (es la manifestación). Tendríamos todo un análisis por hacer de las maneras en que un grupo se constituye como grupo; en que constituye su identidad, se simboliza a sí mismo; en que pasa de una población obrera a un movimiento obrero o a una clase obrera. Este paso, que supone la *representación* en el sentido de delegación, pero también en el sentido teatral, es una alquimia muy complicada en la que el efecto específico de la oferta lingüística, de la oferta de discursos ya constituidos y de modelos de acción colectiva (como la manifestación, la huelga, etc.), juega un papel muy importante. Esto se puede ver en la encuesta. Cuando los más desprovistos tienen que elegir entre varias respuestas «pre-formuladas» siempre pueden señalar una de las opiniones ya formuladas (haciendo así olvidar lo esencial, a saber, que no hubieran sido necesariamente capaces de formularla, sobre todo en los términos propuestos). Cuando disponen de índices que les permiten reconocer la «buena» respuesta o consignas que la señalen, pueden incluso señalar la más conforme a sus afiliaciones políticas declaradas. En caso contrario, están condenados a lo que denomino la *alodoxia*, es decir, el hecho de tomar una opinión por otra, como se toma de lejos a una persona por otra (el equivalente de lo que, en el ámbito alimenticio, lleva a tomar golden por reineta, o skai por cuero o los valses de Strauss por música clásica). Están siempre expuestos a equivocarse sobre la calidad del producto porque eligen con un sentido de clase ahí donde sería precisa una conciencia de clase. Se puede elegir a un político por su (buena) pinta cuando habría que elegirlo por sus palabras. El efecto de *alodoxia* se debe en parte al hecho de que los productores de opiniones manipulan inconscientemente los habitus de clase mediante comunicaciones que se instauran entre cuerpos de clase, sin pasar por la consciencia, ni en el emisor ni en el receptor: así ocurre que una garganta de clase le hable a una garganta de clase. Lo que

expongo aquí es, evidentemente, problemático; no es en absoluto la última palabra: simplemente quiero mostrar que habitualmente se plantean estos problemas de una forma a la vez demasiado abstracta y demasiado simple.

En todo caso, y con esto acabo, sólo a condición de tomarse en serio estos hechos que, a fuerza de evidentes, pasan por ser *insignificantes*, estas cosas banales que la mayoría de los que hacen profesión de hablar o pensar el mundo social considerarían como indignas de su atención, es como podemos llegar a construir modelos teóricos a la vez muy generales y nada «vacíos», como el que he propuesto aquí para explicar la producción y el consumo de las opiniones políticas y que también es válido para los otros bienes culturales.

20. La huelga y la acción política[64]

¿No es la huelga uno de esos objetos «pre-construidos» que los investigadores se dejan imponer? Estaremos de acuerdo, en principio, en admitir que la huelga sólo adquiere sentido si se la resitúa en el campo de las luchas laborales, estructura objetiva de relaciones de fuerza definida por la lucha entre trabajadores, para quienes constituye su arma principal, y empleadores, con un tercer actor –que quizá no lo sea–, el Estado.

Nos encontramos entonces con el problema (planteado directamente por la noción de huelga general) del grado de unificación de este campo. Quisiera darle una formulación más general apoyándome en un artículo del economista americano O.W. Phelps: contra la teoría clásica que concibe el mercado de trabajo como un conjunto unificado de transacciones libres, Phelps observa que no hay un mercado único, sino *mercados de trabajo*, que tienen sus propias estructuras, entendiendo por esto «el conjunto de los mecanismos que regulan de manera permanente la cuestión de las diferentes funciones del empleo –reclutamiento, selección, asignación, remuneración– y que, pudiendo tener su origen en la ley, el contrato, la costumbre o la política nacional, tienen por función principal determinar los

[64] Comunicación presentada como «conclusión» de la segunda mesa redonda sobre la Historia Social Europea, organizada por la Maison de Sciences de l'Homme en París los días 2 y 3 de mayo de 1975.

derechos y privilegios de los empleados así como introducir regularidad y previsibilidad en la gestión del personal y en todo lo que afecta al trabajo». ¿No consiste la tendencia histórica en un paso progresivo de mercados de trabajo (es decir, de campos de lucha) locales a un mercado de trabajo más integrado en el que los conflictos locales pueden desencadenar conflictos más vastos?

¿Cuáles son los factores de unificación? Podemos distinguir factores económicos y factores propiamente «políticos», a saber, la existencia de un aparato de movilización (sindicatos). Aquí se ha dado por supuesto todo el tiempo que existe una relación entre la unificación de los mecanismos económicos y la unificación del campo de lucha; así como una relación entre la unificación de los aparatos de lucha y la unificación del campo de lucha. De hecho, todo parece sugerir que la «nacionalización» de la economía favorece el desarrollo de aparatos nacionales, cada vez más autónomos respecto a sus bases locales, lo que facilita la generalización de los conflictos locales. ¿En qué medida se da una autonomía relativa de los aparatos políticos de lucha y en qué medida es imputable el efecto de unificación a la acción unificadora de estos aparatos? El hecho de que toda huelga que se desencadena pueda generalizarse (evidentemente, con una probabilidad mayor o menor en función del sector, más o menos estratégico –o simbólico–, del aparato económico en que se sitúe) ¿no nos inclina a sobreestimar la unificación objetiva de este campo? Podría ocurrir que esta unificación sea mucho más voluntarista, mucho más imputable a las organizaciones que a solidaridades objetivas. Uno de los mayores problemas del futuro podría ser el desajuste entre el carácter *nacional* de las organizaciones sindicales y el carácter *internacional* de las empresas y de la economía.

Pero podemos, a propósito de cada estado del campo, interrogarnos sobre su grado de cierre y preguntarnos, por ejemplo, si el centro real de la existencia de la clase obrera está en el campo o fuera del campo: el problema se plantea, por ejemplo, en el caso de un mundo obrero aún fuertemente vinculado al mundo campesino, al que vuelve o en el que invierte sus ingresos; o, *a fortiori*, en el caso de un subproletariado extranjero, como en la actualidad en Europa. Por el contrario,

el conjunto de la población obrera puede hallarse completamente disociado del mundo exterior y tener *todos sus intereses* en el campo de lucha. Y aún podemos registrar variaciones en función de que esta separación se haya producido *en esta generación* o *desde hace varias generaciones*.

La antigüedad de la entrada en el campo da la medida de la duración de lo que se puede denominar el proceso de *obrerización* o de *factorización* (si se tiene a bien aceptar este concepto un poco bárbaro, acuñado a partir del modelo de la noción de institucionalización elaborada por Goffman para designar el proceso por el que las personas, en las prisiones, en los cuarteles, en todas las «instituciones totales» se adaptan poco a poco a la institución y, en cierta manera, se acomodan a ella), es decir, el proceso por el que los trabajadores se apropian de su empresa y son apropiados por ella, se apropian de su instrumento de trabajo y son apropiados por él, se apropian de sus tradiciones obreras y son apropiados por ellas, se apropian de su sindicato y son apropiados por él, etc. En este proceso se pueden distinguir varios aspectos: el primero, totalmente negativo, consiste en la renuncia a los objetivos *[enjeux]* exteriores. Estos objetivos *[enjeux]* pueden ser reales: es el caso de los trabajadores emigrados que envían su dinero a su familia, que compran en sus lugares de origen tierras, material agrícola o tiendas; pueden ser imaginarios, aunque no menos efectivos: es el caso de los trabajadores emigrados que, a pesar de haber perdido poco a poco toda esperanza real de volver a su tierra, permanecen *en tránsito* no llegando a estar jamás completamente «obrerizados». Además, los trabajadores pueden, sea cual sea el estado de sus vínculos externos, identificarse con su posición en el campo de lucha, adherirse totalmente a los intereses que se encuentran asociados a ella, sin cambiar sus disposiciones profundas: así, como señala Hobsbawn, campesinos llegados recientemente a la fábrica pueden unirse a las luchas revolucionarias sin perder un ápice de sus disposiciones campesinas. En otro estadio del proceso pueden verse modificados en sus disposiciones profundas por las leyes objetivas del medio industrial, pueden aprender las reglas de conducta que hay que respetar –en el tema de cadencias, por ejemplo, o en el de solidaridad– para ser aceptado,

pueden adherirse a los valores colectivos –como el respeto a la herramienta de trabajo– o incluso asumir la historia colectiva del grupo, sus tradiciones, especialmente de lucha, etc. Pueden, por último, integrarse en el *universo obrero organizado*, perdiendo en el ámbito de la revuelta que se puede llamar «primaria», la de los campesinos brutalmente arrojados al mundo industrial, a menudo violenta y desorganizada, para ganar en el ámbito de la revuelta «secundaria», organizada. El sindicalismo ¿abre el abanico de la estructura de reivindicaciones o lo cierra? Es una cuestión que se puede plantear a partir de esta lógica.

Tilly ha insistido en la necesidad de considerar en su conjunto el sistema de los agentes en lucha –empresarios, obreros, Estado–. El problema de las relaciones con las otras clases es un elemento muy importante al que Haimson aludió cuando describió la ambivalencia de determinadas fracciones de la clase obrera respecto a la burguesía. Es aquí donde la oposición local/nacional adquiriría todo su sentido. Las relaciones objetivas que se describen en forma de la tríada «empresario-empleado-Estado» toman formas concretas muy diferentes según el tamaño de la empresa, pero también según el entorno social de la vida laboral: se ve o no al patrón, se ve o no a su hija ir a misa, se ve o no su manera de vivir, etc. Las formas del hábitat son una de las mediaciones concretas entre la estructura objetiva del mercado de trabajo y la estructura mental, al mismo tiempo que afecta a la experiencia que pueden tener las personas de la lucha, etc. Las relaciones objetivas que definen el campo de lucha se aprehenden en todas las *interacciones* concretas y no solamente en el lugar de trabajo (ésta es una de las bases del paternalismo). Es a partir de esta lógica como hay que tratar de comprender el que, tal como sugiere Haimson, la ciudad parezca más propicia a la toma de conciencia mientras que en la pequeña ciudad integralmente obrera la toma de conciencia sea menos rápida, pero más radical. La estructura de clase tal como se aprehende a escala local parece ser una mediación importante para comprender las estrategias de la clase obrera.

Nos queda ahora preguntarnos por cómo funciona este campo de luchas en cada caso. Hay invariantes de la estructura y

se puede construir un «modelo» muy abstracto con el objetivo de analizar las variantes. Una primera cuestión, planteada por Tilly, es la de saber si hay dos o tres posiciones: ¿es el Estado redundante con el empresariado? Tilly trata de mostrar que, en el caso de Francia, el Estado es un agente real. ¿Es un agente real o una expresión eufemizada-legitimada de la relación entre empleadores y trabajadores (que existe al menos por su apariencia de realidad)? Es una cuestión que se plantea por la comparación de las luchas obreras en Rusia entre 1905 y 1917 con las de Francia en la Tercera República (podemos pensar además en el caso de Suecia: ¿qué forma particular toma la lucha cuando el Estado está fuertemente controlado por los sindicatos?). Habría que tener un modelo de todas las formas posibles de relaciones entre el Estado y el empresariado (sin excluir el modelo soviético) para ver la forma que toma en cada caso la lucha obrera.

Hay una cuestión de fondo que no se ha planteado completamente: cuando se habla de las relaciones del Estado, del empresariado y de los obreros, no es totalmente legítimo oponer la verdad objetiva de esta relación (¿son el Estado y el empresariado dependientes o no? ¿están aliados o, por el contrario, hay una función de arbitraje del Estado?) a la verdad subjetiva del punto de vista de la clase obrera (conciencia de clase o falsa conciencia): el hecho de que se vea al Estado como autónomo (es «nuestro Estado», «nuestra República») es un factor objetivo. En el caso de Francia –sobre todo en ciertos momentos en determinadas circunstancias– el Estado es visto por la clase obrera como independiente, como instancia de arbitraje. Y es en la medida en que actúa para salvar el orden (a menudo contra la clase dirigente que es demasiado ciega y que, para defender sus intereses a corto plazo, corta la rama sobre la que está sentada) que el Estado puede ser o parecer una instancia de arbitraje. En otros términos, cuando se habla del Estado ¿se habla de su fuerza material (el ejército, la policía, etc.) o de su fuerza simbólica, que puede consistir en el reconocimiento del Estado que comporta el desconocimiento del papel real del Estado? Legitimidad significa desconocimiento, y lo que se denomina formas de lucha legítimas (la huelga es legítima, pero el sabotaje no) es una definición dominante

que no es percibida como tal, que es reconocida por los dominados en la medida en que se desconoce el interés que tienen los dominantes por esta definición.

Habría que introducir, en una descripción del campo de los conflictos, instancias que nunca han sido nombradas, como la Escuela que contribuye a inculcar, entre otras cosas, una *visión meritocrática* de la distribución de las posiciones jerárquicas, a través del ajuste de los títulos (escolares) a los puestos, o el ejército, cuyo papel es capital en la preparación para la obrerización. Quizás habría que añadir el sistema jurídico, que fija en cada momento el estado establecido de las relaciones de fuerza, contribuyendo así a su mantenimiento, así como las instituciones de asistencia social, que juegan hoy en día un papel capital, y todas las demás instituciones encargadas de las formas suaves de violencia. La idea, inculcada por la Escuela, de que las personas tienen los puestos que se merecen en función de su instrucción y de sus *títulos* juega un papel determinante en la imposición de las jerarquías en el trabajo y fuera del trabajo: considerar el título escolar como el título nobiliario de nuestra sociedad no es una analogía salvaje; tiene un papel capital en este proceso de inculcación de las buenas maneras en las relaciones de clase. Además de la ley tendencial hacia la unificación de las luchas, tenemos el paso de las formas de violencia dura a formas de violencia suave, simbólica.

Segunda cuestión: ¿cómo se definen en esta lucha los objetivos *[enjeux]* y los medios legítimos, es decir, aquello por lo que es legítimo luchar y los medios que es legítimo emplear? Hay una lucha en torno a los objetivos *[enjeux]* y los medios de lucha que opone a dominantes y dominados, así como a los dominados entre sí: una de las sutilezas de la relación de fuerzas dominantes/dominados es que, en esta lucha, los dominantes pueden utilizar la lucha entre los dominados en torno a los medios y fines legítimos (por ejemplo, la oposición entre reivindicación cuantitativa y reivindicación cualitativa, o también la oposición entre huelga económica y huelga política). Habría toda una historia social por hacer de la discusión en torno a la lucha de clases legítima: ¿qué es legítimo hacerle a un empresario, etc.? Esta pregunta se ha visto prácticamente acallada por los secuestros de empresarios desde mayo

del sesenta y ocho: ¿por qué se consideraron escandalosos estos actos contra la persona del empresario? Podemos preguntarnos si todo reconocimiento de límites a la lucha, si todo reconocimiento de la ilegitimidad de determinados medios o de determinados fines no debilita a los dominados. El economicismo, por ejemplo, es una estrategia de dominantes: consiste en decir que la reivindicación legítima de los dominados es el salario y nada más. Sobre este tema me remito a todo lo que dice Tilly en torno al extraordinario interés del empresario francés por su autoridad, en torno al hecho de que puede ceder en el salario, pero se niega a tratar a los dominados como interlocutores válidos y se comunica con ellos mediante carteles en los lugares públicos, etc.

¿En qué consiste la definición de la reivindicación legítima? Aquí es capital, como señalaba Michèle Perrot, considerar la *estructura del sistema de reivindicaciones* y, como señalaba Tilly, la *estructura de los instrumentos de lucha*. No se puede estudiar una reivindicación como la del salario independientemente del sistema de las otras reivindicaciones (condiciones de trabajo, etc.); igualmente, no se puede estudiar un instrumento de lucha como la huelga independientemente del sistema de los otros instrumentos de lucha, aunque sólo fuera para señalar, llegado el caso, que no se utilizan. El hecho de pensar *estructuralmente* hace ver la importancia de las ausencias.

Parece que en cada momento de las luchas obreras se pueden distinguir tres niveles: en primer lugar, hay un impensado de la lucha (*taken for granted*, eso-es-evidente, *doxa*) y uno de los efectos de la obrerización es hacer que haya cosas que a nadie se le ocurra discutir y reivindicar porque no se concibe o porque no es «razonable»; tenemos, en segundo lugar, lo que es *impensable*, es decir, lo que se halla explícitamente condenado («aquello en lo que el empresariado no puede ceder», despedir a un capataz, hablar con un delegado obrero, etc.); por último, en un tercer nivel, está lo reivindicable, el objeto legítimo de las reivindicaciones.

Estos análisis son también válidos para la definición de los medios legítimos (huelga, sabotaje, secuestro de mandos intermedios, etc.). Son los sindicatos los que se encargan de

definir la estrategia «justa», «correcta». ¿Significa esto la estrategia más eficaz en términos absolutos –todos los medios están permitidos–, o bien la más eficaz en tanto que es la más «conveniente» en un contexto social que implica una determinada definición de lo legítimo y lo ilegítimo? En la producción colectiva de esta *definición de los fines y los medios legítimos*, de lo que es, por ejemplo, una huelga «justa», «razonable» o de lo que es una huelga salvaje, los periodistas y todos los analistas profesionales (politólogos) –a menudo son los mismos– juegan en la actualidad un papel capital; en este contexto, la distinción entre huelgas políticas y huelgas no políticas (es decir, puramente económicas) es una estrategia interesada que la ciencia no puede retomar por su cuenta sin peligro. Hay una manipulación política de la definición de lo político. *El objetivo [enjeu] de la lucha es un objeto [enjeu] de lucha*: en todo momento se produce una lucha para decir si es «conveniente» o no luchar sobre tal o cual asunto. Es uno de los caminos por los que se ejerce la violencia simbólica como violencia suave y enmascarada. Habría que analizar las *conveniencias colectivas*, es decir, el conjunto de normas, evidentemente muy variables según las épocas y las sociedades, que se imponen a los dominados en un determinado momento del tiempo y que obligan a los trabajadores a *imponerse límites* por una especie de afán de respetabilidad que lleva a aceptar la definición dominante de la lucha conveniente (por ejemplo, el afán de no molestar al público con la huelga). Sería interesante recoger sistemáticamente las llamadas al orden de las conveniencias. Así como ver todos los mecanismos, como las censuras lingüísticas, que funcionan en este sentido.

Tercera cuestión: ¿cuáles son los factores de la fuerza de los antagonistas presentes? Planteamos que sus estrategias dependerán en cada momento, al menos en parte, de la fuerza de que disponen objetivamente en las relaciones de fuerza (estructura), es decir, de la fuerza que han adquirido y acumulado mediante las luchas anteriores (historia). Y ello en la medida en que estas relaciones de fuerza sean exactamente percibidas y apreciadas en función de los instrumentos de percepción (teóricos o basados en la «experiencia» de las luchas anteriores) de que disponen los agentes.

En el caso de los trabajadores, la huelga es el instrumento principal de lucha porque una de las escasas armas de que disponen es precisamente la *retirada del trabajo*, retirada total (secesión o huelga) o retirada parcial (reducción de ritmos, etc.): sería interesante determinar los costes y beneficios para ambas partes de estas diferentes formas de retirada, ofreciendo así el instrumento para analizar cómo se va a organizar, en función de este sistema de costes y beneficios, el sistema de estrategias de que habla Tilly. Podemos encontrar una ilustración de esta proposición de que las estrategias dependen del estado de la relación de fuerzas en la dialéctica descrita por Montgommery a propósito de los inicios del taylorismo en EE.UU.: la sindicalización, que incrementa la fuerza de los trabajadores, comporta una baja de la productividad –a la que los empleadores responden con la taylorización y con todo un conjunto de nuevas técnicas de encuadramiento (origen de la sociología del trabajo americana).

Otra arma de la que disponen los trabajadores, la fuerza física (que constituye uno de los componentes, con las armas, de la fuerza de combate): habría que analizar en esta lógica los valores de virilidad y los valores de combate (una de las vías por las que el ejército puede engatusar a las clases populares exaltando los valores viriles, la fuerza física). Pero también está la violencia simbólica y, a este respecto, la huelga es un instrumento particularmente interesante: es un instrumento de violencia real que tiene efectos simbólicos por medio de la manifestación, de la afirmación de la cohesión del grupo, de la ruptura colectiva con el orden cotidiano que produce, etc.

Lo específico de las estrategias de los trabajadores es que sólo son eficaces *si son colectivas* y, por tanto, conscientes y metódicas, es decir, si están mediatizadas por una *organización* encargada de definir los objetivos y de organizar la lucha. Esto bastaría para explicar el que la condición obrera tienda a propiciar *disposiciones colectivistas* (en oposición a individualistas) si no actuase en el mismo sentido todo un conjunto de factores constitutivos de las condiciones de existencia: los riesgos del trabajo y los azares de toda la existencia que imponen la solidaridad, la experiencia de la intercambiabilidad de los trabajadores (reforzada por las estrategias de descualificación) y de la sumisión al veredicto del mercado de trabajo que tiende a excluir la idea del «precio justo» del trabajo (tan fuerte en los artesanos y en los miembros de profesiones liberales). (Otra diferencia con el artesano; el obrero tiene menos oportunidades de mistificarse y de encontrar gratificaciones simbólicas en la idea de que su trabajo vale más que su precio y de que por ello establece una relación de intercambio no monetario con su clientela.) La ausencia total de idea de «carrera» (la antigüedad juega a veces un papel negativo) introduce también una diferencia fundamental entre los obreros y los empleados, que pueden invertir en la competición individual por la promoción lo que los obreros (a pesar de las jerarquías internas a la clase obrera) sólo pueden invertir en la lucha colectiva: el hecho de que éstos sólo puedan afirmar su fuerza y su valor colectivamente estructura toda su visión del mundo, marcando una importante diferencia respecto a la pequeña burguesía. Habría que analizar, a partir de esta lógica, tal como lo ha hecho Thompson en el caso de la época preindustrial, la «moral económica» de la clase obrera, determinar los principios de evaluación del precio del trabajo (relación del tiempo de trabajo con el salario; comparación de los salarios que se otorgan a trabajos equivalentes; relación de las necesidades –familia– con el salario, etc.).

Se deduce de lo anterior que la fuerza de los vendedores de fuerza de trabajo depende fundamentalmente de la movilización y organización del grupo movilizado y, por tanto, al menos en parte, de la existencia de un aparato (sindical) capaz de cumplir las funciones de expresión, movilización, organización y representación. Pero esto plantea un problema sobre el que los sociólogos nunca han reflexionado de verdad, el de la naturaleza de los grupos y de los modos de agregación. Hay un primer modo de agregación que es el *grupo aditivo* o *recurrente* (1+1+1...): las estrategias dominantes siempre tienden a actuar de manera que no haya grupo, sino adición de individuos (en el siglo XIX los empresarios exigían discutir con los obreros individualmente, uno a uno); se esgrime siempre la encuesta de opinión o el voto secreto contra el voto a mano alzada o la delegación; de la misma manera, el sistema de primas o muchas formas de remuneración constituyen otras tantas estrategias de

división, es decir, de despolitización (aquí tenemos uno de los fundamentos del horror burgués al colectivo y de la exaltación de la persona). Segundo modo, la *movilización colectiva*. Es el grupo que se reúne físicamente en un mismo espacio y que manifiesta su fuerza por su número (de ahí la importancia de la lucha en torno al número –la policía siempre dice que había 10.000 manifestantes y los sindicatos, 20.000–). Por último, está la *delegación*, la palabra del representante sindical que vale, por ejemplo, por 500.000 personas (el segundo y el tercer modo no son excluyentes entre sí). Habría que hacer una sociología y una historia comparadas de los modos y procedimientos de delegación (por ejemplo, se suele insistir en el hecho de que la tradición francesa privilegia la asamblea general), de los modos de designación de delegados y de las características de los delegados (así, por ejemplo, el delegado CGT suele ser padre de familia, fortachón y con bigote, serio y respetable, antiguo en la empresa, etc.). Además, habría que analizar la *naturaleza de la delegación*: ¿qué es delegar un poder de expresión, de representación, de movilización y de organización a alguien? ¿Qué naturaleza tiene la opinión producida *por procuración*? ¿En qué consiste la delegación del poder de producir opiniones que tanto le choca a la conciencia burguesa, tan apegada a lo que llama «la opinión personal», auténtica, etc., que, como sabemos, no es sino el producto desconocido de los mismos mecanismos?

¿Qué hacen los delegados? ¿Cierran o abren el abanico de reivindicaciones? ¿En qué consiste la acción de expresión del portavoz? Hay un malestar y luego un lenguaje para nombrarlo (esto recuerda a las relaciones entre enfermos y médicos). El lenguaje ofrece el medio para expresar el malestar pero, al mismo tiempo, *cierra* el abanico de las reivindicaciones que serían posibles a partir de un malestar global; hace existir el malestar, permite apropiárselo constituyéndolo objetivamente, pero, al mismo tiempo, desposee («me duele el hígado mientras que antes me dolía todo», «me siento mal por el salario, en lugar de sentirme mal por todo, por las condiciones de trabajo, etc.»). La noción de toma de conciencia puede recibir una definición máxima o mínima: ¿se trata de la conciencia suficiente para pensar y expresar la situación (problema de la desposesión y de la reapropiación de los instrumentos de expresión) y para organizar y dirigir la lucha, o únicamente de la conciencia suficiente para delegar estas funciones a aparatos capaces de cumplirlas de la manera más ventajosa para los que delegan (*fides implicita*)?

En realidad, esta posición frente al problema es *típicamente intelectualista*: es la posición frente al problema que se impone de la forma más natural a los intelectuales y que se halla, asimismo, más conforme con los intereses de los intelectuales, ya que les convierte en la mediación indispensable entre el proletariado y su verdad revolucionaria. De hecho, como ha mostrado Thompson en repetidas ocasiones, la toma de conciencia y la revuelta pueden surgir de procesos que no tienen nada que ver con esta especie de *cogito* revolucionario que imaginan los intelectuales (es el caso, por ejemplo, de la indignación y la revuelta suscitadas por la sangre vertida).

No obstante, la movilización de la clase obrera está vinculada a la existencia de un aparato simbólico de producción de instrumentos de percepción y expresión del mundo social y de las luchas laborales. Tanto más cuanto que la clase dominante tiende incesantemente a producir e imponer modelos de percepción y expresión desmovilizadores (por ejemplo, actualmente se describe a los adversarios en la lucha laboral como «interlocutores sociales»). Si admitimos –tal como sugieren algunos textos de Marx– que se pueden identificar lenguaje y conciencia, plantear la cuestión de la conciencia de clase supone preguntarse cuál es el aparato de percepción y expresión de que dispone la clase obrera para pensar y hablar su condición. Sería muy importante, siguiendo esta lógica, una historia comparada de los vocabularios de lucha: ¿qué palabras se utilizan («patrón», «ejecutivos»)?, ¿qué eufemismos (por ejemplo, «los interlocutores sociales»)? ¿Cómo se producen y difunden estos eufemismos? (Conocemos, por ejemplo, el papel de las comisiones del Plan en la producción de estos eufemismos y de todo un discurso colectivo que los dominados retoman a su vez en mayor o menor medida.)

Respecto a los *empleadores*, habría que analizar entre otras cosas su representación de la lucha laboral y de las cosas que se juegan *[enjeux]* en ella (que no son estrictamente económicas y que pueden cuestionar la representación que el patrón

o los dirigentes tienen de su autoridad y su papel); la relación que mantienen con el Estado, capaz en algunos casos de defender contra ellos mismos sus intereses (o, al menos, los intereses de la clase en su conjunto, en detrimento de la retaguardia de esta clase), etc.

Tras establecer el sistema de los factores determinantes de la estructura de la relación de fuerzas habría que establecer, por último, los factores que pueden reforzar o debilitar la acción de estos factores; así, por ejemplo: la coyuntura económica y, especialmente, el grado de tensión del mercado de trabajo; la situación política y la intensidad de la represión; la experiencia de luchas anteriores que, entre los dominantes, estimula el desarrollo de métodos de manipulación y del arte de las concesiones y, entre los dominados, el dominio de métodos proletarios de lucha (con una tendencia correlativa a la ritualización de las estrategias); el grado de homogeneidad o heterogeneidad de la clase obrera; las condiciones de trabajo, etc. En cada coyuntura histórica es el conjunto de estos factores (que, por otra parte, no son independientes todos entre sí) el que varía, definiendo el estado de la relación de fuerzas y, por medio de él, las estrategias que intentan transformarlo.

21. El racismo de la inteligencia[65]

Quisiera decir, en primer lugar, que hay que tener presente que no hay un racismo, sino *racismos*: hay tantos racismos como grupos que tienen la necesidad de justificarse por existir como existen, constituyendo esto la función invariante de los racismos.

Me parece muy importante centrar el análisis en las formas de racismo que son sin duda las más sutiles, las más irreconocibles y, por tanto, las menos denunciadas, quizá porque los denunciadores habituales del racismo poseen algunas de las propiedades que inclinan a esta forma de racismo. Me refiero al racismo de la inteligencia. El racismo de la inteligencia es un racismo de clase dominante que se distingue por una multitud de propiedades de lo que se designa habitualmente como racismo, es decir, el racismo pequeñoburgués, que constituye el objetivo central de la mayoría de las críticas clásicas del racismo, empezando por las más vigorosas, como la de Sartre.

Este racismo es propio de una clase dominante cuya reproducción depende, en parte, de la transmisión del capital cultural, capital heredado que tiene la propiedad de ser un *capital incorporado* y, por tanto, aparentemente natural, innato.

[65] Intervención en el Coloquio del MRAP en mayo de 1978, publicada en *Cahiers Droit et liberté (Races, sociétés et aptitudes: apports et limites de la science)*, núm. 382, pp. 67-71.

El racismo de la inteligencia es lo que utilizan los dominantes con el fin de producir una «teodicea de su propio privilegio», como dice Weber, es decir, una justificación del orden social que dominan. Es lo que hace que los dominantes se sientan justificados de existir como dominantes, que se sientan de *una esencia superior*. Todo racismo es un esencialismo y el racismo de la inteligencia es la forma de sociodicea característica de una clase dominante cuyo poder se basa en parte en la posesión de títulos que, como los títulos escolares, se consideran garantía de inteligencia y que han suplantado en muchas sociedades, incluso para el acceso a las posiciones de poder económico, a los antiguos títulos, tales como los títulos de propiedad o los títulos nobiliarios.

Asimismo, este racismo le debe algunas de sus propiedades al hecho de que, habiéndose reforzado las censuras respecto a las formas de expresión burdas y brutales del racismo, la pulsión racista ya sólo pueda expresarse en formas muy eufemizadas y tras la máscara de la negación (en el sentido del psicoanálisis): el GRECE sostiene un discurso en el que dice el racismo, pero de una manera tal que no lo dice. Así, llevado a un grado muy alto de eufemización, el racismo se hace casi *irreconocible*[66]. Los nuevos racistas se ven ante un problema de optimización: o bien aumentar el contenido de racismo declarado del discurso (afirmándose, por ejemplo, a favor del eugenismo), pero arriesgándose a chocar y a perder en posibilidad de comunicación, de transmisión, o bien aceptar decir poco y de una forma muy eufemizada, en conformidad con las normas de censura en vigor (hablando, por ejemplo, en estilo genético o ecológico) y aumentar así las probabilidades de «colar» el mensaje haciéndolo pasar inadvertido.

[66] «*Méconnaissable*»: término que significa habitualmente «irreconocible», pero que viene de *méconnaître*, «desconocer», «no reconocer». Bourdieu subraya la palabra para subrayar su parentesco con la *méconnaissance*, con el des-conocimiento, término muy utilizado por el autor para subrayar una dimensión esencial de las sociedades: la negación de intereses, coacciones, etc., que resulta imprescindible para el mantenimiento de la legitimidad de instituciones, grupos o agentes y que suele ser fruto, como la *represión* freudiana, de un trabajo continuo de ocultamiento, de negación (N. del T.).

El modo de eufemización más extendido en la actualidad es evidentemente la cientifización aparente del discurso. Si se recurre al discurso científico para justificar el racismo de la inteligencia no es únicamente porque la ciencia representa la forma dominante del discurso legítimo; es también y sobre todo porque un poder que se cree fundamentado en la ciencia, un poder de tipo tecnocrático, le exige naturalmente a la ciencia fundamentar el poder; cuando la inteligencia es lo que legitima para gobernar, el gobierno se pretende fundamentado en la ciencia y en la competencia «científica» de los gobernantes (basta con pensar en el papel de las ciencias en la selección escolar, donde las matemáticas se han convertido en la medida de toda inteligencia). La ciencia tiene intereses comunes con lo que se le pide justificar.

Dicho esto, pienso que hay que rechazar pura y simplemente el problema, en el que se han dejado encerrar los psicólogos, de los fundamentos biológicos o sociales de la «inteligencia». Y, más que intentar zanjar científicamente la cuestión, tratar de hacer la ciencia de la propia cuestión; intentar analizar las condiciones sociales de la aparición de este tipo de interrogación y del racismo de clase que introduce. En realidad, el discurso del GRECE no es sino la forma límite de los discursos que sostienen desde hace años algunas asociaciones de antiguos alumnos de las escuelas de elite, declaraciones de jefes que se sienten autorizados por su «inteligencia» y que dominan una sociedad basada en una discriminación a base de «inteligencia», es decir, basada en lo que mide el sistema escolar con el nombre de inteligencia. La inteligencia es lo que miden los tests de inteligencia, es decir, lo que mide el sistema escolar. Esta es la primera y la última palabra de un debate que no puede zanjarse mientras se permanezca en el ámbito de la psicología, porque la propia psicología (o, al menos, los tests de inteligencia) es producto de las determinaciones sociales que constituyen el principio del racismo de la inteligencia, racismo propio de «elites» vinculadas a la elección escolar, propio de una clase dominante que obtiene su legitimidad de los clasamientos *[classements]* escolares.

El clasamiento *[classement]* escolar es un clasamiento *[classement]* social eufemizado y, por tanto, naturalizado, absolu-

tizado, un clasamiento *[classement]* social que ya ha sufrido una censura, por tanto una alquimia, una transmutación que tiende a transformar las diferencias de clase en diferencias de «inteligencia», de «don», es decir, en diferencias de naturaleza. Nunca las religiones lo habían hecho tan bien. El clasamiento *[classement]* escolar es una discriminación social legitimada y que recibe la sanción de la ciencia. Es aquí donde se encuentra la psicología con el refuerzo que le ha proporcionado desde sus orígenes al funcionamiento del sistema escolar. La aparición de tests de inteligencia como el test de Binet-Simon está vinculada a la llegada al sistema de enseñanza, con la escolarización obligatoria, de alumnos con los que el sistema escolar no sabía qué hacer porque no estaban «predispuestos», «dotados», es decir, dotados por su medio familiar de las predisposiciones que presupone el funcionamiento habitual del sistema escolar: un capital cultural y una buena voluntad respecto a las sanciones escolares. Estos tests que miden la predisposición social exigida por la escuela –de ahí su valor predictivo de los éxitos escolares– están bien hechos para legitimar de antemano los veredictos escolares que los legitiman.

¿Por qué esta recrudescencia en la actualidad del racismo de la inteligencia? Quizá porque numerosos docentes, intelectuales –que han sufrido de lleno las repercusiones de la crisis del sistema de enseñanza– están más inclinados a expresar o dejar expresarse en formas más brutales lo que hasta ahora no era sino un elitismo de buena sociedad (quiero decir de buenos alumnos). Pero también hay que preguntarse por qué ha aumentado también la pulsión que conduce al racismo de la inteligencia. Pienso que ello se debe, en gran medida, al hecho de que el sistema escolar se ha visto enfrentado en fechas recientes a problemas relativamente sin precedentes con la irrupción de personas desprovistas de las predisposiciones socialmente constituidas que tácitamente exige; especialmente de personas que, por su número, devalúan los títulos escolares y devalúan incluso los puestos que van a ocupar gracias a esos títulos. De ahí el sueño, ya realizado en ciertos ámbitos como la medicina, del *numerus clausus*. Todos los racismos se parecen. El *numerus clausus* es un tipo de medida proteccionista análoga al control de la inmigración, una respuesta contra la aglomeración suscitada por el fantasma del número, de la invasión por el número.

Siempre estamos dispuestos a estigmatizar al estigmatizador, a denunciar el racismo elemental, «vulgar», del resentimiento pequeñoburgués. Pero es demasiado fácil. Debemos jugar a los cazadores cazados y preguntarnos cuál es la contribución que aportan los intelectuales al racismo de la inteligencia. Habría que estudiar el papel de los médicos en la medicalización, es decir, en la naturalización de las diferencias sociales, de los estigmas sociales, así como el papel de los psicólogos, psiquiatras y psicoanalistas en la producción de eufemismos que permiten designar a los hijos de subproletarios o de inmigrantes de una manera tal que los casos sociales se convierten en casos psicológicos, las deficiencias sociales en deficiencias mentales, etc. En otras palabras, habría que analizar todas las formas de legitimación de segundo orden que duplican la legitimación escolar como discriminación legítima, sin olvidar los discursos de aspecto científico, el discurso psicológico, así como las afirmaciones mismas que nosotros hacemos[67].

[67] Se pueden encontrar desarrollos complementarios en P. BOURDIEU, «Classement, déclassement, reclassement», *Actes de la recherche en sciences sociales*, núm. 24, noviembre 1978, pp. 2-22.

ÍNDICE TEMÁTICO

«Lo que circula entre los investigadores y los no especialistas, o incluso entre una ciencia y los especialistas de las otras ciencias, son, como mucho, los resultados, jamás las operaciones. Nunca se entra en las cocinas de la ciencia.» Son estos secretos de oficio, estas recetas de elaboración, estas habilidades, las que Pierre Bourdieu quiere ofrecernos aquí. Reagrupando el conjunto de las respuestas que ha dado –en conferencias, intervenciones orales o entrevistas– a las principales cuestiones que plantea la sociología, presenta, en la forma a la vez directa y matizada que permite el discurso oral, reflexiones sobre el método y conceptos fundamentales de su sociología (campo, habitus, capital, inversión, etc.), sobre los problemas epistemológicos y filosóficos de la ciencia social, además de nuevos análisis de la cultura y la política, la huelga y el sindicalismo, el deporte, la literatura, la moda y la vida artística, el lenguaje y la música. Facilitando el acceso al trabajo sociológico en su fase de elaboración, invita al lector, no a identificarse con su «pensamiento» ya pensado, sino a hacerse con el dominio de un método de pensamiento.



ISBN 978-84-460-2987-8
9 788446 029878



